3e ANNEE (7e SÉRIE) N° 42 15 OCTOBRE 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

LE NOM DE YAHWEH

en dehors de la Bible et chez les peuples voisins d'Israël. Sa signification

Dans un ouvrage publié récemment en allemand à Amsterdam (*Moses*), un savant israélite, le Dr Elias Auerbach déclare (p. 240) que le nom de Yahweh a été créé par Moïse comme le symbole d'une nouvelle époque religieuse. Il est une trouvaille de génie qui ne relève d'aucune signification philologique antérieure et qui, d'ailleurs, n'en requiert pas.

Cette affirmation massive manque de nuances. Si l'éminent auteur avait écrit que le Tétragramme constitue une révélation divine, les exégètes chrétiens auraient pu l'accepter, en y ajoutant, d'ailleurs, des précisions qui s'imposent. Il eût été bon de souligner que ce nom, avant même la révélation du Sinaï, n'était pas totalement inconnu en Israël et l'Ancien Testament l'insinuait déjà (Ex. VI, 20 ; Num. XXVI, 59), puisque la mère de Moïse portait le nom théophore de Yokébéd : « Yahweh est gloire », ou peut-être mieux « Yahweh est puissance » [1].

* *

De ce culte de Yahweh dans le Sinaï antérieurement à Moïse nous avons un témoignage qui paraît très net dans Ex. XVIII, 10-12 : « Jéthro dit : « Béni soit Yahweh qui vous a délivrés de la main des Egyptiens et de celle de Pharaon, qui a libéré ce peuple de la domination des Egyptiens. Je reconnais maintenant que Yahweh est plus grand que tous les dieux. » Puis Jéthro, beau-père de Moïse, offrit à Dieu un holocauste et des sacrifices. Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent prendre part au repas (sacré) devant Dieu. » On soulignera que c'est le prêtre de Madian qui accomplit la cérémonie religieuse et Aaron n'y joue que le rôle d'un invité. La phrase : « Je reconnais que Yahweh est plus grand que tous les dieux » semble bien indiquer que Jéthro reconnaissait auparavant Yahweh comme un dieu, mais que désormais, après toutes les merveilles que Moïse vient de lui rapporter, il le reconnaît comme le plus grand et le plus puissant de tous les dieux [2].

Cette indication se trouve confirmée par la tradition très ferme en Israël que Yahweh était le Dieu des ancêtres (Ex. III, 6, 13, 15, 18 ; IV, 5). Le Deutéronome ne cesse de l'appeler le Dieu des pères (Deut., I, 21 ; VI, 3 ; XXVII, 3). Le document yahwiste suppose également le nom divin connu dès les temps les plus anciens et il fait remonter l'adoration de Yahweh à l'époque extraordinairement reculée d'Enos, le fils de Seth (Gen. IV, 26). Il donne au Dieu Créateur, ce même nom de Yahweh (Gen. II-IV) et, dans l'annonce faite à Abraham d'une nombreuse postérité, dans l'alliance conclue avec ce patriarche, Dieu s'appelle lui-même Yahweh. Il faut voir là, non pas une contradiction, dont les anciens se seraient eux-mêmes aperçu, mais la preuve d'une très ancienne tradition, à base historique, qui affirmait, d'abord l'identité de El ou Elohim avec Yahweh, et aussi ce fait que, depuis une haute antiquité [3], Yahô nous apparaît comme le Dieu d'un certain nombre de tribus israélites [4].

* *

Cette question de la connaissance d'un dieu Yahô par les peuples voisins des Israélites depuis l'Arabie jusqu'à la Phénicie du Nord et au delà vers l'Est, pouvait encore se discuter il y a quelques années.

1 Le fait que Yokébéd, mère de Moïse, avait épousé son neveu Amran, que celui-ci appartenait au clan lévitique des Qéhatites, que ce dernier clan joue un rôle religieux important dans le désert, et semble bien marquer des relations avec les Kénites et les Madianites, que Moïse, après le meurtre de l'Egyptien, s'enfuit dans le désert de Madian et épouse la fille de Jéthro, un prêtre madianite, si l'on se rappelle que le mariage endogame était de coutume en Orient, pourrait peut-être indiquer que Yokébéd avait elle-même des attaches avec ce pays et expliquer ainsi la sympathie que Jéthro manifeste au culte de Yahweh (Ex. XVIII), et sans doute aussi la connaissance qu'il avait de ce dieu.

2 On pourrait même soutenir que les Qénités adoraient Yahweh puisque Jéthro offre à Yahweh le premier sacrifice auquel aient participé les tribus sorties d'Egypte. Caïn, l'ancêtre éponyme des Qénites portait le signe de Yahweh (Gen. IV, 15) et, au IXe siècle, Jonadab, fils de Rékab, un Qénite, fournit au Yahwisme l'un de ses champions les plus ardents contre le baalisme (II Reg., X, 15-23 ; Jér. XXXV). Sous la XIIe dynastie, des Qénites sont déjà signalés dans le Sinaï où ils accompagnent des Egyptiens (*Syria*, XVII, 1936, p. 391).

3 Lorsque Moïse demande au pharaon de pouvoir sacrifier à Yahweh, après que celui-ci se fût révélé au Buisson ardent, il ne parle ni du Sinaï, ni de Qadès, mais il sollicite l'autorisation de s'enfoncer de trois journées de marche dans le désert, parce que c'est tout le désert qui est le domaine de Yahweh (Ex. V, 3).

Nous emploierons indifféremment les termes Yah, Yahô, Yahwéh, parce que ces graphies s'emploient toutes pour signifier le même être divin Yahweh. Cf. en particulier Ex. XV, 2 ; XVII, 16 où les deux graphies Yah et Yahweh se trouvent dans la même phrase, l'une à côté de l'autre.

4 J'ai dit : « et ce fait que depuis une haute antiquité, Yahô nous apparaît comme le dieu d'un certain nombre de tribus israélites », à mon avis, des tribus du sud, Juda, Siméon, et très particulièrement de la tribu de Lévi.

On ne le peut plus maintenant. La preuve décisive sur ce point a été apportée par la découverte du nom de Yô (Yahô) dans les documents de Ras Shamra.

On lit, en effet, sur l'une des tablettes :

« Et répondit Ltpn - El - Dped.
« Le nom de mon fils est Yô - 'Elat. »

Ces documents datent du XIVe siècle av. J.-C., mais la rédaction première du texte remonterait jusqu'au XVIIIe siècle.

Lorsque j'ai publié pour la première fois ce renseignement précieux [5], je le devais à l'aimable obligeance de M. Virolleaud, le distingué savant, chargé du déchiffrement des tablettes de Ras Shamra [6]. Dans sa traduction définitive du poème ugaritien, *la déesse Anat* [7], M. Virolleaud a maintenu sa lecture. M. Dussaud [8] traduit de même :

« Et répondit El, bienveillant et compatissant :
Le nom de mon fils est Yw (fils de) Elat. »

M. Dhorme se range également à cette lecture (*Rev. Hist. des Religions* Janvier-Mars, 1952, p. 13, n. 1) et de même M. K. G. Kuhn dans *Orientalistische Studien Enno Littmann*, 1941, avec utilisation, p. 30 et 31 des textes de Ras Shamra.

Dans son beau livre *From the Stone Age to Christianity* [9], M. W. F. Albright a contesté cette lecture, Il lirait d'après une photographie, non pas *Yw*, mais *Yr*, « rejeton » et traduirait ainsi le texte : « Le nom de mon fils est rejeton (?) de la déesse (?) » [1].

L'autorité scientifique de l'illustre scholar américain a quelque peu troublé l'unanimité des savants sur le fait de la présence de *Yw* dans les textes de Ras Shamra. Pour en avoir le cœur net, je me suis adressé à Mlle A. Herdner, attachée au Musée du Louvre et dont la réputation d'orientaliste s'est imposée dans tous les milieux savants en lui demandant de vouloir bien vérifier la lecture sur la tablette elle-même.

Dans une lettre du 3 novembre 1952, Mlle Herdner a bien voulu me faire la réponse que voici : « J'ai été vérifier au Louvre à votre intention les deux lignes qui vous intéressent. Il n'y a pas d'autre lecture possible que celle qu'a donnée M. Virolleaud :

13. wy'n. lt. [p] n. 'il d [p'id.
14. sm. bny, yw, 'ilt [...

Quant au mot *Yw*, il ne fait aucun doute, bien que le waw n'ait pas ici tout à fait sa forme habituelle. Il n'est pas possible de lire *yr* comme le fait Casvsto [2] (et Albright) ».

Mlle Herdner entre ensuite dans une discussion précise sur les signes cunéiformes qu'elle a soigneusement relevés, discussion et signes que je ne puis reproduire ici. En tout cas, son témoignage est décisif et il ne sera plus désormais possible de contester la présence du mot *Yw* ou *Yô* dans les textes de Ras Shamra.

Ce document nous aide aussi à en comprendre un autre, dont le témoignage avait été jusqu'ici mal interprété. Eusèbe, citant Philon de Byblos et Porphyre [3] s'exprime ainsi : « ἱστορεῖ... Σαγχουνίαθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως Θεοῦ [τοῦ] Ἰεύω » [4].

Dans son ouvrage *Semitic Mythology* [5], M. Langdon partant de ce fait que Yahô n'était pas seulement connu des Israélites, a supposé que le Hiérombalos, prêtre du dieu Yeuo, cité comme l'une des sources de Sanchoniaton, ne serait pas un prêtre juif, mais un prêtre phénicien du dieu vénéré à Byblos. L'Αβιβάλος auquel est dédié son livre, serait l'Abibaal, roi de Byblos (980-936), révélé par la dédicace gravée sur la statue de Sheshong Ier (945-924). Son ouvrage *Histoire Phénicienne* ne traiterait pas des Juifs et la mention de ces derniers ne serait due qu'à une confusion amenée par le nom de la divinité dont Hiérombalos était le prêtre. Nous avons là un témoignage intéressant sur le culte d'un dieu Yahô dans la Haute-Phénicie, et sur la prononciation primitive du nom divin [6].

Les indices d'un culte rendu à Yahweh en terre de Canaan sont assez faibles. On cite pourtant une ville de *Bet-ya* mentionnée dans les listes de Thoutmès III (1474-1471) et dont le nom pourrait être interprété « maison de Yahweh ». Par ailleurs le nom d'un correspondant du prince de Taannak retrouvé sur une tablette cunéiforme peut être lu *Akhiyami* ou *Akhiwi*, équivalent de l'hébreu *Akhiya* « Yahweh est mon frère », c'est-à-dire mon parent [7].

Avant Qadès, le Sinaï a été considéré par les Hébreux comme le séjour particulier de Yahweh. Ce fait a été souligné par la plus authentique tradition israélite. Lorsque les Israélites viennent camper au pied de la montagne, c'est que Yahweh les y a amenés vers lui (Ex. XIX, 4) [8]. Le Deutéronome affirme que Yahweh est venu du Sinaï (XXXIII, 2) et le cantique de Déborah, l'un des chants les plus archaïques de la littérature hébraïque, fait venir Yahweh de Séïr et du Sinaï. Si l'on veut bien se rappeler que les Phéniciens sont montés d'Arabie et des côtes est de la Mer Rouge jusqu'à Tyr, Sidon et dans la Haute Syrie, que l'on rencontre en Arabie des lévites et dans l'épigraphie lihyanite et sinaïtique des noms théophores composés avec Yahô, on peut assez facilement en conclure que le nom et le culte du dieu Yahô étaitent connus en ces régions et que les Phéniciens l'ont emporté avec eux dans le Nord.

[5] Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 27 ss.
[6] Lettre particulière du 21 novembre 1952.
[7] Paris, 1938, p. 98.
[8] *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 2e Edition, Paris, 1941.
[9] 2e Edition 1946, n. 197 ss. et 328, no 82 et 83.
[1] Les points d'interrogation sont de M. Albright lui-même.
[2] Savant israélite italien, auteur d'un important ouvrage sur la Genèse.

[3] Eusèbe, *Præp. Ev.*, Trad. Séguier de Saint Brisson. L. I, p. 31 ss., et *Fragm. Hist. Græc.* Ed. Didot, t. III, p. 563.
[4] « Rerum, inquit Eusebius, ad Judæos pertinentium historiam Sanchuniato Berytius, summa fide conscripsit, quippe quæ cum eorum locis atque nominibus apprime consentiat cum commentarios de rebus Judæorum accepisset ab Hierombalo Yehovæ sacerdote qui historiam suam dedicaverat Abelbalo... »
[5] P. 43 ss.
[6] Il est bien évident que la présence de υ dans le mot Ἰεύω est là pour marquer l'allongement provoqué par la présence d'un *hé* sémitique qui est venue s'insérer dans le *Yô* primitif.
[7] Cf. Lods, *Israël*, p. 150.
[8] « ...Comment je vous ai emportés sur des ailes de vautour et *amenés vers moi* ».

C'est ainsi que ce nom divin est monté à Byblos et à Ras Shamra, mais son domaine s'étendait également à l'est jusqu'en pays araméen. Sargon II raconte dans ses Annales comment en 720 et en 722 il a vaincu un roi du petit royaume de Hamat au nord de Damas. Ce roi s'appelle alternativement *Iau-bi'-di* et *Ilu-bi'-di* avec déterminatif divin devant *Iau*. Ce fait que *Iau-bi'-di* soit aussi nommé *Ilu-bi'-di* indique bien que les deux composants du nom théophore pouvaient alterner parce que de même signification divine. On le savait par l'A. T., puisque dans II Reg., XXIII, 34 le pharaon Néchao établit roi Eliakim, fils de Josias à la place de son père et change son nom en celui de Joakim [9].

Yahweh était connu sur les hauts plateaux de Moab ; sur sa stèle Mésa écrit correctement le nom de Yahweh et il sait de lui qu'il est le dieu d'Israël :

1. Je suis Mésa, fils de Kamos... roi de Moab, le Débinite.
2. Mon père a régné sur Moab pendant trente ans et moi j'ai régné
3. après mon père. Et moi j'ai fait ce sanctuaire à Kamos de Korkha en signe de salut,
4. car il m'a sauvé de tous les rois et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. Omri,
5. le roi d'Israël fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Kamos était irrité contre son pays,
6. et son fils lui succéda et il dit lui aussi : « J'opprimerai Moab ! » C'est de mon temps qu'il parla ainsi,
7. et j'ai triomphé de lui et de sa maison. Et Israël a péri pour toujours. Or Omri avait pris possession du pays
8. de Madaba et [Israël] y demeura pendant des jours et durant le terme des jours de son fils, durant quarante ans et
9. Kamos [vous] l'a rendu de mon temps...

. . . .

14. ...Et Kamos me dit : « Va, prends Nébo sur Israël ! Et j'allai
15. de nuit et je combattis contre elle depuis la pointe de l'aurore jusqu'à midi et je la pris,
16. et je tuai tout, sept mille hommes et jeunes garçons et femmes et jeunes filles
17. et servantes, car je l'avais vouée à l'anathème envers Ashtar-Kamos et j'enlevai de là
18. [les vases] de Yahweh (I.H.W.H.) et je les traînai devant Kamos [10]. »

Lorsque Sennachérib vient assiéger Jérusalem, il déclare aux grands de la maison d'Ezéchias que c'est Yahweh qui lui a donné l'ordre de monter contre Jérusalem [1].

Le récit de l'aventure de Jonas a été vraisemblablement écrit dans le dernier quart du V[e] siècle. Or les matelots païens ne font aucune difficulté pour admettre que Yahweh est dieu. Ils l'invoquent dans la tempête et reconnaissant qu'il est une divinité redoutable « ils lui offrirent un sacrifice et ils lui firent des vœux » (I, 10, 14, 15). Plus loin (V, 5 ss.) les Ninivites croient à la prédication de Jonas, ils admettent que ce Dieu prêché par un Israélite, leur demande de faire pénitence et ils obéissent à sa voix.

Les papyrus magiques égyptiens essaient d'utiliser le nom sacré de Yahweh [2] et dans un document de l'époque héllénistique, il est invoqué : 'Επικαλοῦμαι σέ τὸν δυνάστην τῶν Θεῶν ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ, τύραννε, 'Αδωναΐ, κύριε 'Ιαωουηέ.

La tradition classique savait, elle aussi, que Yahweh était le nom du dieu des Juifs et, au siècle d'Auguste, Diodore de Sicile écrit [3] : παρὰ δὲ τοῖς 'Ιουδαίοις Μωυσῆν τὸν 'Ιαῶ ἐπικαλούμενον Θέον.

Mentionnons encore le texte généralement peu connu de Macrobe [4]. Cet auteur rapporte qu'un consultant ayant interrogé Apollon de Claros sur la véritable nature du dieu appelé Iao, reçut en réponse l'oracle suivant : « Consultus Apollo Clarius [5] qui deorum habendus sit qui vocatur 'Ιαώ, ità effatus est : « Qui est instruit des saints mystères doit tenir cachées les choses qu'on ne doit pas approfondir [6], mais dans l'erreur, l'esprit se rétrécit et l'intelligence s'égare. Sache donc que le dieu qui surpasse tous les autres est Iao, qui s'appelle Hadès pendant l'hiver, Zeus au printemps, Hélios en été, et en automne le glorieux Iao. » Et Macrobe ajoute : « Hujus oraculi numinis nominisque interpretationem exsecutus est Cornelius Labeo cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii. » Ces orales d'Apollon Claros auraient cessé au II[e] siècle av. J.-C.

A ces témoignages de l'antiquité classique, il conviendrait d'ajouter, en soulignant d'ailleurs que la forme du nom divin est toujours Ιαω, les innombrables textes tirés des papyrus ou des documents magiques. On en trouvera des exemples dans Baudissin, *Kyrios*, II. *Teil*, p. 206 ss. et en particulier p. 209, n. 2, où il signale que les tablettes imprécatoires portent par exemple Σαβαωθ, Ιαω, Ηλ Ιαωσαβαω, Αδοναι, Iao Adonai, etc.

* *

[9] Cf. H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, p. 116 et 117.
« Sargon's Kampf gegen Hamat und Gaza (720) » *Annalen*, Z. 23-25.
« In meinem zweiten Regierungsjahre Ilubi-[di von Hamat], ein gewaltiges [Heer] versammelte er in Karkar und den Eid [der grossen Gœtter übertrat er. Arwad, Simirra] Damaskus und Samaria [brachte er zum Abfall von mir...] »
« Sargon's Siege über Samaria, Gaza und Hamat » (722-720).
Iau-bi'-di, von Hamat, ein zur Herrschaft unberechtiger Bauer (?), ein bœser Hettiter, trachtete nach der Herrschaft über das Land Hamat, Arwad, Simirra, Damaskus und Samaria brachte er zum Abfall von mir, machte sie einmütig und rüstete sich zu einer Schlacht. »
Cf. également James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950, p. 285, où l'on trouvera la traduction en anglais de ces mêmes textes.
Iau-bi'-di signifie « Yahvé est mon secours ». Cet élément *bi'-di* est fréquemment employé pour former des noms théophores avec les divinités du panthéon araméen. *Atar-bi' di*, *Mar-bi' di*, etc.

[10] La graphie est correctement celle de la Bible. Cette inscription découverte en 1868, peut être datée des environs de 850 av. J.-C. Mésa, roi de Moab, est mentionné dans III Reg., III, 4 ss. La meilleure publication sur ce sujet est celle de Dussaud, *Les Monuments palestiniens et judaïques* (Musée du Louvre), 1912, p. 4-22, avec une magnifique phototypie et une bonne bibliographie.

[1] II Reg., XVIII, 25. Cf. également II Reg., V, 11 ; 17-18 ; l'épisode de Na'aman.

[2] Lexa, *La magie dans l'Egypte antique*. Cf. *Index*.

[3] Diod. I, 94. Il faut sous-entendre ἱστοροῦσι et suppléer d'après la phrase précédente προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι.

[4] Claros est une petite ville sur la côte d'Ionie, près de Colophon avec un temple célèbre et un oracle d'Apollon.

[5] Le dieu répugne à dévoiler de si profonds secrets. On a là un lieu commun de toute gnose.

[6] *Saturn.* Ed. Eyssenhardt, I, 18, p. 107. Macrobe est un écrivain romain qui vécut au IV[e] siècle ap. J.-C. et qui écrivit ses *Saturnalia Convivia*, dissertations sur l'histoire et la mythologie.

Mais une question peut se poser. Comment de la graphie que nous supposons primitive, puisqu'elle est la plus anciennement attestée *Yô* (Textes de Ras Shamra) a-t-on pu passer aux formes Yah. Yahô et Yahû qui se retrouvent d'ailleurs, normalement dans les noms théophores de l'Ancien Testament, dans les papyrus araméens d'Eléphantine, sur les anses des jarres trouvées à Jérusalem, à Jéricho et à Samarie [7] ?

On peut estimer avec M. K. G. Kuhn [8] que le primitif *Yw* s'est élargi en *Yhw* et en *Yhwh*. On a remarqué, en effet que dans le texte du prêtre phénicien Hiérombalos le nom divin est écrit Ιευω, où le υ marque l'aspiration d'un *hé* sémitique Dans un certain nombre de papyrus égyptiens, nous avons ιαεω, le ε représente ici cette même aspiration du *hé* et l'ω qui termine les transcriptions grecques est la transcription régulière du *waw*. M. Kuhn a justement remarqué que dans l'écriture de Ras Shamra l'élargissement de la graphie avec *h* est courant et c'est ainsi que *bt*, la fille, est transcrit *bht*, *'el* est devenu en *'élah* ('éloah), et ainsi s'explique le passage normal de Abram en Abraham [9]. L'égyptien Mosé (Moïse) qui signifie « fils » est devenu en hébreu *Mosheh*.

N'oublions pas d'ailleurs que les langues sémitiques ont une consonantisation et une graphie assez fluides. Avant d'être établie scientifiquement, l'orthographe a demandé des siècles pour que les règles en soient fixées. Je l'ai constaté pour l'arabe où des variations locales existent selon les tribus à quelques lieues de distance. Des incantations juives du VIIe siècle av. J.-C. écrivent le nom de Yahweh de la façon suivante YHBYH [10]. Par contre les preuves abondent que pendant longtemps le *w* et le *m* ont été confondus dans la prononciation palestinienne, vg. la pourpre, *'argaman* et *'argewan*. De là les graphies que l'on retrouve en cunéiforme de *Akhi-ia-wi/mi* (Taannak), « le (dieu) Yahweh est mon frère », c'est-à-dire mon parent ; l'amorrhéen *Ia-wi- Dagan*, « Dagan est ou existe » ; *Ia-ma/wa*, *Ia-mi-ba-anda*, etc. Un certain nombre de noms théophores formés sur ce thème se retrouvent en Babylonie au moment de la période cassite, 2100 av. J.-C., chez les Amorrhéens, entre 2000 et 1500 [1]. Rappelons qu'il existe à Ras Shamra entre 1500 et 1200, à Taannak entre 1400 et 1300 et à Gebal dans le cours du Xe siècle.

De ce qui vient d'être dit il résulte que tout autour d'Israël les peuples voisins connaissaient *Yahô*. Ils le connaissaient comme dieu et certains d'entre eux le vénéraient. Ils le connaissaient comme dieu particulier des Israélites et sous ce nom même de *Yahô*.

On pourrait maintenant, se demander quelle est la signification primitive du nom divin. Les hypothèses qui ont été émises à ce sujet sont trop nombreuses pour être rapportées ici et l'on ne peut pas dire que l'une ou l'autre s'impose. Personnellement je pencherais pour l'hypothèse que voici, mais en soulignant que ce n'est qu'une hypothèse. M. G. R. Driver (*Zeits. A. T. Wiss.*, 1928, p. 24 ss.), tire argument du grec 'Ιακχος Εὔιος et, remarquant que *Ia* est une exclamation vocative qui se retrouve dans presque toutes les langues sémitiques, se demande si ce *ia* primitif ne serait pas une exclamation pieuse employée ensuite pour désigner la divinité

On pourrait, d'ailleurs, dans ce cas se rappeler le *dikr* [3] de certaines confréries mystiques musulmanes

On sait le rôle que joue chez les Soufistes, et en particulier dans la mystique d'Ibn el-'Arabî, le pronom *hoûa*, « *lui* » pour exprimer Dieu. A ce mystérieux monosyllabe Ibn el-'Arabî a même consacré une monographie spéciale. Dans leur *dikr*, les membres de certaines confréries remplacent le nom d'Allah par le pronom *Hoû*, « *lui* », dans lequel d'après le Coran, III, 1, ils renferment la plus complète abstraction de la divinité. Le *dikr*, *ia hou* : « ô *Lui* », expliquerait assez bien la formation du nom de *Yahû*. La chose n'est pas impossible si l'on veut bien se rappeler que les cérémonies soufistes ne sont pas une création musulmane, mais qu'elles ont leurs répondants dans la plus ancienne littérature orgiastique de l'Orient. Dans le *Manuel de Discipline*, un des documents découverts dans le désert de Juda, le nom de Yahweh est remplacé, une fois, par le pronom *Huha*, « *lui* ».

Par ailleurs, en de nombreux passages de l'A. T., Yahweh se présente comme le dieu du ciel. N'est-ce pas lui qui a créé la lumière ? Or B. Hrozny dans son livre *Die œlteste Geschichte Vorderasiens* a mis en valeur ce fait que Sémites et Indo-Européens au cours de leurs migrations se sont trouvés en contact, et la philologie en apporte la preuve ; ne pourrait-on pas rapprocher *Yahû* de l'indo-européen *Dyauh*, le ciel et le jour lumineux, qui nous a donné Zeus et se rappeler que ce terme est devenu en latin *Ju-(piter)*, *Jovis*, c'est-à-dire en fait *Io?*

Toutes ces suppositions ne sont que des hypothèses et il est impossible de rien savoir sur le sens du terme *Yô*, *Yahû*, quelle que soit la graphie primitive.

* *

Mais puisque le nom de *Yahû*, *Yahô* ou *Yah* était connu des Israélites et des peuples voisins avant l'apparition du Buisson ardent, il semble à première vue que la révélation a dû consister à donner à ce nom un sens entièrement nouveau, basé cependant sur une similitude de racine, et sur un tradition historique. C'était le seul moyen de se faire comprendre.

En fait, dans Ex. III, 13-15 Dieu refuse à Moïse de faire connaître son nom, car, d'après les idées courantes dans l'antiquité, le nom véritable exprime

[7] La forme Yahweh, en dehors de la Bible ne se trouve que sur la stèle de Mésa et dans les ostraka de Lachis (Tell ed-Duweir) à l'époque de Jérémie.

[8] K. G. Kuhn, *Orientalistische Studien Enno Littmann*, 1935, p. 24-42.

[9] Il se pourrait cependant que la forme primitive soit *Yahu*, parce que c'est celle qui s'est conservée en position tonique. La forme *Iah* s'est conservée à l'état isolé dans le Cantique de Moïse (Ex. XV, 2) : « Ma force et mon chant, c'est *Iah* ». Cf. également le même appellatif divin dans la doxologie « *Hallelu Iah* » (Alleluia), « Louez Yahweh ». Cf. également Ex. XVII, 16.

[10] Cité par W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, p. 328, no 84.

[1] Un certain nombre d'assyriologues s'étaient demandé si le nom du dieu *Yahô* se rencontrait chez les Sémites de l'Est. La question se trouve désormais tranchée par l'affirmative. Cf. A. Murtonen, *A philological and literary treatise on the Old Testament divine names*, Helsinki, 1952.

[2] On appelle ainsi une brève invocation faite à Allah et qui consiste dans la répétition rapide de phrases très courtes : « *La 'ilâha 'illâ 'Allâh*, il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu. » « *'Allâhu 'akbar*, Dieu est le plus grand », etc.

la personnalité dans son essence et permet d'avoir une certaine puissance sur elle. Dans Gen. XXXII, 30, Jacob, au passage du Jabboq, après avoir lutté toute la nuit contre un être mystérieux, s'enhardit à lui demander son nom. L'être divin lui répond : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? » Il ne lui révèle pas son nom, mais il le bénit là.

Dans le livre des Juges, XIII, 18, Manoah demande à l'ange de Yahweh quel est son nom. Et Yahweh répond par une fin de non-recevoir : « Pourquoi t'informer de mon nom ? Il est mystérieux. » Dans Ex. XXXIII, 18 - XXXIV, 9. Moïse demande à voir la gloire de Yahweh. Il lui est répondu qu'il n'est pas possible de voir la face de Dieu sans mourir et Dieu accorde seulement à Moïse de le voir par derrière. Il faudrait encore citer Ps. CXXXIX, 6, et Isaïe XXIX, 14, et en conclure que Dieu est essentiellement un être qui ne veut pas se faire connaître. Toujours il garde son mystère et son indépendance.

C'est à une conclusion semblable que nous amène l'examen de Ex. III, 11 et ss. :

« Et Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je pour aller vers le Pharaon et faire sortir d'Egypte les fils d'Israël ? »

12. Je serai avec toi, lui répondit celui-ci, et voici quel sera pour toi le signe que c'est moi qui t'envoie. Lorsque tu auras fait sortir d'Egypte le peuple, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne.

13. Et Moïse dit à Dieu : « Voici que je vais vers les fils d'Israël et que je leur dis : « Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ; et s'ils me disent : « Quel est son nom ? Que leur dirai-je ? »

14. Et Dieu dit : « Je suis qui je suis » (*Ehjeh asher ehjeh*).

(On pourrait traduire aussi : Je suis celui qui (est) je suis ; Je suis celui que je suis ; Je suis ce que je suis [3]).

Et il ajouta : « Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : « Je suis » m'a envoyé vers vous. »

Le R. P. Lambert fait cette remarque pertinente [4] : Ce *Ehjeh*, « Je suis », doit être interprété comme l'abrégé et le rappel de la proposition entière : « *Je suis qui je suis* » — mais il amorce l'indication du nom sous lequel Yahweh veut être connu de ses adorateurs.

15. « Et Dieu dit encore à Moïse : « *Yahweh* (*Il est*), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom pour toujours et voilà ma désignation de génération en génération. »

Dans ce *yahweh* nous avons une 3e personne du singulier. Dieu parlant de lui-même se donne comme nom « *Je suis* ». Mais lorsque les hommes parleront de lui, ils emploieront la 3e personne et ils le désigneront par ce simple mot « *Il est* ». Tel est littéralement et strictement le nom que Dieu révèle comme étant celui qui est le sien aux yeux des hommes [5]. C'est un nom à l'usage de l'homme, mais qui ne définit pas la nature intime de la divinité. Dieu pourtant garde un nom connu des ancêtres, un nom ancien par lequel il était déjà désigné, mais sous une forme nouvelle, car, en se basant sur le sens linguistique bien connu des Sémites, il va leur permettre de saisir l'identité des deux noms, l'ancien et le nouveau. Dieu donne à l'ancien nom une forme nouvelle à laquelle s'attache philologiquement un sens qui révèle Dieu, mieux que ne l'a jamais fait aucun vocable humain, mais sans préciser sa nature.

* *

Comment donc va s'expliquer Yahweh, ce nom nouveau de Dieu ?

Dans une séance publique solennelle du vendredi 23 novembre 1951, M. Ed. Dhorme, l'un de nos meilleurs hébraïsants et orientalistes, répond à cette question dans une lecture sur *Le Nom du Dieu d'Israël* [6].

Pour M. Ed. Dhorme *yahweh* représente une forme verbale dont la racine appartient au vieux fonds sémitique de ce qu'on appelait « la langue de Canaan ». Cette racine *hé*, *waw*, *hé*, donne le trilitère *hwh*. Elle s'est maintenue avec un aleph au lieu du *hé* final en araméen. Elle correspond à l'hébreu *Hé Iod*, *Hé* (*hjh*) et signifie *être*. Ce thème n'est pas réservé à l'araméen, il se retrouve en accadien, *ewu* en babylonien, *emu* en assyrien, pour signifier *être*.

Le mot *yahweh* représente une conjugaison amorrhéenne (ouest-sémitique) dans laquelle le préfixe « *ya* » est attesté même à la forme simple qu'on appelle en hébreu le qal. Ce maintien du préfixe « *ya* » se constate principalement dans les anciens noms propres amorrhéens, étant donné que le nom propre conserve plus facilement que d'autres les formes anciennes [7]. On ne s'étonnera pas, dès lors, de retrouver ce verbe *yahweh* dans l'onomastique de l'époque hammourabienne. En tenant compte des procédés de transcription des scribes qui utilisaient le syllabaire cunéiforme, M. D. n'hésite pas à reconnaître le verbe *yahweh*, 3e personne de l'imparfait qal au sens de : « il est, il existe », dans le nom propre « *Ia-wi-ilu* » (Dieu existe) et dans « *Ia-wi-ilu Dagan* » (le dieu Dagan existe).

M. Dhorme signale également que le nom « *Ia-wi-ilu* » reparaît dans les tablettes de Mari avec la variante *Ia-wi-ila* qu'il interprète « *Ila existe* ». *Ila* serait la forme emphatique correspondant à l'arabe « *ilah* » d'où provient Allah par adjonction de l'article.

Si l'on admet ces conclusions, et il convient de les accepter, on dira que le terme *yahweh* à l'époque prébiblique était une forme verbale originaire de l'ancienne langue de Canaan. C'est une troisième personne de l'imparfait qal du verbe *hawa* (être), équivalent de l'hébreu *hajah*. Cet imparfait se ca-

3 Cf. P. A.-M. Dubarle, *La signification du nom de Iahweh*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1951, p. 3-21. — G. Lambert, *Que signifie le nom divin de YHWH* dans *Nouvelle Revue Théologique*. Nov. 1952, p. 897-915.

4 *Op. laud.*, p. 912.

5 Il est intéressant de constater que la pensée philosophique hindoue dans la *Katha upanishad* du IVe siècle av. J.-C. est arrivée à cette même conclusion (VI, 12-13), 12. « Ni par la parole, ni par la pensée, on ne peut l'atteindre (Dieu), ni par le regard. Comment se laisse-t-il percevoir, sinon en disant : « Il est ». 13. « C'est seulement par « il est » qu'on peut le percevoir. Le fait qu'il est réel est clair pour qui le perçoit en disant seulement : Il est ». Traduction très littérale de Louis Renou. (Lettre particulière de René Grousset, 28 septembre 1946).

6 Le texte de cette communication a été reproduit dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXLI, 1952, p. 5-18. Je résume ici ses conclusions.

7 Ce point a été prouvé par M. Dhorme dans *Recueil Ed. Dhorme*, p. 416.

ractérise par l'ancien préfixe *ya*. Il signifie tout simplement « *Il est, il existe* ».

Ainsi M. Dhorme qui, dans son ouvrage *L'Evolution religieuse d'Israël*. T. I, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles, 1937, p. 358), voyait dans *yahweh* un causatif et traduisait, « il fait être », en revient au vieux sens qui a toujours été soutenu dans l'antiquité et sa science très avertie d'orientaliste, sa documentation parfaite, l'amènent à traduire *yahweh* par « il est, il existe ».

Et M. Dhorme conclut : « Ainsi le nom de Jahvé venu du vocabulaire ouest-sémitique, signifie tout simplement : « *Il est* ». C'est une façon de garder à Dieu son anonymat. Tout ce qu'on peut dire de l'indéfinissable, c'est qu'il existe et lui-même ne se définit pas autrement... Le nom de Jahvé ne soulève pas le voile qui recouvre le Dieu du Sinaï. Il laisse le mystère intact, mais il en suppose l'existence... Le mérite de Moïse restera aux yeux de son peuple d'avoir donné au Dieu d'Israël un nom qui renferme en soi une réponse affirmative à l'éternel problème que formulera Hamlet au début de son célèbre monologue : « *To be or not to be, that is the question* » (Etre ou ne pas être, telle est la question ».

Loisy est peut-être allé plus loin quand il dit, en commentaire de la phrase de l'Exode « *Ehjeh asher ehjeh* ». « Cela ne signifie pas que le Dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que c'est un être mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'il est » [8].

* *

Mais il est une autre question à laquelle nous ramène l'histoire.

Le nom de Yahweh attesté dans la Bible comme le nom propre du Dieu des Hébreux, dérive grammaticalement d'une forme verbale cananéenne archaïque. Par ailleurs, le nom de Yahweh et ceux de *Yahô* et *Yahû*, que ce soit dans la locution fréquente « *Ani Yahweh, Moi Yahweh* » ou dans les noms théophores hébreux, sont nettement sentis et reconnus comme des noms propres, sujets de verbe. **C'est donc que *Yahô* et *Yahû* sont le nom d'un dieu plus ancien, dont la signification primitive était oubliée, mais auquel la révélation du Sinaï a rattaché un sens religieux, en donnant au mot une forme voisine et nouvelle et qui, en même temps le rattache à l'ancien.**

On en verra la preuve dans ce fait que *yahô* est en même temps un apocopé de *yahweh il est*, et signifie : *Qu'il soit*. Il est conservé comme nom du Dieu d'Israël, mais en même temps dans l'A. T., il exprime le vœu que l'Eglise a conservé dans son *Dominus vobiscum* : Que Dieu soit avec vous.

On comprend dès lors que l'Israélite pieux, jouant sur les mots, ainsi que tout Sémite aime à le faire, ait voulu exprimer simultanément avec le nom même de Dieu, un souhait que Dieu l'assiste « à son entrée et à sa sortie » (Ps. CXXI, 4, 7, 8), c'est-à-dire dans toutes les circonstances de sa vie. Le descendant d'Abraham, fils de la promesse, donne à ses enfants en attribuant au mot *yahô* un sens jussif, les noms de *Yâhô-lakim, Yâhô-lunû* : « Yahô est avec vous, avec nous », et en même temps, il joue sur la signification verbale de *yahô*, « qu'il soit avec vous, avec nous » [9]. En prononçant ce imparfait apocopé l'Israélite a conscience de se rapprocher davantage de l'ancien nom qui lui est familier, mais qui, du fait de la révélation, revêt un sens nouveau et devient un nom de bénédiction.

En face des mots savants, des étymologies artificielles qu'il sent chargés d'un grave mystère religieux et qu'il aime mieux ne pas approfondir, l'Oriental a toujours préféré le vieux mot populaire dont l'explication facile se transmet de bouche en bouche et se retient aisément. Le nom de Yahô semble plus ancien, sa signification primitive était inconnue, mais la révélation lui a attaché un sens religieux. Au lieu de l'idée d'existence, de pérennité, il exprime le souhait si profondément sémite qui met l'âme sous la protection de Dieu et implore en même temps son secours : « Qu'il soit ! » sous-entendu : « avec nous ». Ceux qui n'ont jamais entendu les conteurs arabes, les chameliers causant ensemble le soir autour du feu, cette intervention perpétuelle d'Allah dans tout le cours du récit ou de la conversation, parce que, pour les auditeurs, elle est incessante dans la direction des vies, ne peuvent évidemment pas comprendre cela. Mais à ceux qui se sont mêlés tant soit peu aux Bédouins du désert, cette mentalité devient intelligible. Elle ne change pas toujours les consciences, mais elle fait Dieu présent partout et toujours agissant.

Et c'est pourquoi, par exemple, les Judéo-Araméens d'Eléphantine, parce qu'ils sont du bas peuple hébreu, très proche de la plus vieille tradition israélite, se serviront exclusivement du nom de Yahô. L'emploi qu'ils feront du vocable dans les noms théophores est la preuve du sens religieux qu'ils y attachaient [10].

Il y a dans l'ancien panthéon arabe un dieu *Yaghûth*, « Il aide ». Il est pour les Arabes « le secoureur » par excellence. Avec la révélation faite à Moïse, Yahweh est par excellence pour les Israélites « celui qui est ». Que l'on ne dise pas que cette idée est impossible, parce que trop métaphysique. Sans doute la traduction des Septante : ἐγώ εἰμι ὁ ὤν appuie, là où le texte hébreu ne fait qu'indiquer et d'une façon discrète, mais ce serait violenter le texte que de se refuser à y voir ce qu'il nous indique d'une façon très nette, à savoir que Dieu se définit pour l'homme en disant de lui-même qu'il est « *celui qui est* ».

A l'époque de l'Exode, c'est-à-dire au cours du XIIIe siècle av. J.-C., les Sémites ont déjà fait preuve d'un sentiment élevé du divin et M. Drioton a prouvé que, dans la vallée du Nil, le monothéisme, depuis les plus hautes époques, a prévalu dans les milieux cultivés [1]. Dans ces conditions, pourquoi refuser à Moïse « instruit dans toute la sagesse des Egyptiens » (Act., VII, 22), un esprit assez ouvert pour comprendre une pensée, sans doute profonde,

[8] A. Loisy, *Religion d'Israël*, 2e Ed. 1908, p. 119.

[9] Gry, *Israélites en Assyrie. Juifs en Babylonie*, dans *Le Museon*, 1923, p. 2 et 22. — R. G. Driver, *The original form of the name Yahweh* dans *Zeits. A. T. Wissensc.* 1928, p. 12.

[10] Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 57.

[1] E. Drioton, *La religion égyptienne dans ses grandes lignes*, dans *La Revue du Caire*, VIII, 1949, p. 3 ss. ; *Le monothéisme de l'ancienne Egypte*, dans *Cahiers d'Histoire égyptienne*, I (1949). Le Caire, p. 149-168 ; Drioton et Vandier, *Les peuples de l'Orient Méditerranéen. L'Egypte* (*Clio*), 3e éd., Paris, 1952, p. 63-64 ; 109-110.

mais qui se présente sans aucune allusion à une métaphysique quelconque ? à savoir que Yahweh est « celui qui est », par opposition aux choses qui passent, le déroulement sans fin des jours et des saisons, la verdure du désert qui croît et se dessèche, les troupeaux qui naissent et qui meurent, les générations qui se succèdent, les hommes dont le corps retourne à la poussière [2].

Le P. Lagrange a bien mis en lumière le sens théologique de la révélation du Buisson ardent :

« Ce n'est pas précisément admettre un emprunt étranger que de supposer au nom divin une origine immémoriale dans le vieux fond sémitique..., mais à la condition d'admettre que le nom divin ait été au moins transformé par la révélation de l'Exode, dont les termes sont trop absolus pour que nous ne soyons pas obligés de conclure à un nom nouveau.

Dieu ne change pas, mais ses rapports avec l'humanité ne sont pas toujours les mêmes. Le nom de Dieu dans l'Ecriture exprime précisément l'aspect sous lequel Dieu se manifeste à l'homme. Un nouveau stage de la Rédemption, la formation du peuple de Dieu, fut pour lui l'occasion de prendre un nom nouveau, comme Abraham, au moment où Dieu le constituait père d'un peuple nombreux, commença de s'appeler Abraham (*R. B.*, 1893, p. 347).

Il est bien évident que le caractère un peu artificiel de la formation du nom de Yahweh, son emploi dans le culte, le respect dont il était entouré, ont contribué à rendre plus rare l'usage du Tétragramme sacré. Par contre, auprès des pauvres gens qui vivaient dans leurs villages, loin des cercles sacerdotaux et prophétiques, l'ancien nom du Dieu qui avait été celui des Pères, qui les avait fait monter d'Egypte, qui, somme toute, était leur Dieu, dont le nom à lui seul était en hébreu une prière et une bénédiction, le nom de Yahô est demeuré populaire. C'est à cette dévotion populaire, sans doute mélangée de tares et de scories, mais qui n'en est pas moins demeurée très vive, que nous devons cette tradition vivante qui a fait connaître la prononciation Yahô aux écrivains ecclésiastiques, aux sectes gnostiques et aux magiciens de la vallée du Nil.

* *

Mais il est encore une autre question à laquelle l'histoire nous ramène. Il semble que dans le monde sémitique, *El* ait été, à un moment donné, le dieu suprême et universel. Dans les documents de Ras Shamra, il est le Fort, le Puissant, le Premier. Il est le dieu sage et le père des ans. Sous le terme abstrait d'Elohim, il a sa place à chaque page de l'Ancien Testament. Il est pour Jacob, le taureau puissant ; la terre de Canaan est reconnue comme étant son domaine propre ; il exige la justice et pour s'attirer ses faveurs il convient tout d'abord de défendre la veuve et l'orphelin. Pourquoi Moïse ne l'a-t-il pas gardé ? Pourquoi Dieu, conservant ce nom qui dit son omnipotence, n'a-t-il pas simplement précisé quelques-uns des attributs qui l'auraient spécifié davantage ?

Il ne convient pas de chercher ici une réponse métaphysique, mais de s'en tenir simplement aux témoignages de l'histoire.

Au cours du II[e] millénaire, le dieu *El* avait d'abord représenté un idéal élevé, mais ses exigences morales étaient gênantes et c'est pourquoi dans les milieux populaires il s'est vu délaissé ; les inscriptions phéniciennes de basse époque ne le mentionnent même plus. En identifiant El avec Kronos, Philon de Byblos et Damascius ont compris parfaitement que le dieu El est l'objet d'un détrônement par Baal-Hadad, semblable à celui dont Kronos a été victime de la part de Zeus. Les populations agricoles, comme plus tard les Hébreux au temps d'Amos et d'Osée, s'en vont vers les Baals et les Astartés qui leur assurent la fécondité des troupeaux, et qui leur accordent le blé et l'huile. Au moment où Israël allait entrer dans la terre de Canaan, se trouver en contact avec des populations matériellement plus développées, dont l'influence religieuse était à craindre — et on le vit bien à l'époque de la conquête, — il convenait dès l'abord d'établir une barrière entre Israël et Canaan, de marquer une rupture religieuse qui sera définitive tout au long de l'histoire du peuple choisi. Rupture religieuse, mais par le fait même aussi rupture politique puisqu'il s'agit d'entrer en possession de l'héritage promis aux pères et de soumettre le Cananéen. Aucune alliance n'est désormais possible et le grand dieu El disparaît dans un lointain dont on ne se rapprochera plus. A sa place, Yahweh, le Dieu unique, s'impose avec ses lois et ses commandements. Pour les guerres qui s'annoncent il devient « *Yahweh nissi* » (Ex., XVII, 15), la « bannière » de son peuple, le *Yahweh Seba'ôt*, le chef de guerre qui conduira ses armées à la victoire. Désormais, à moins d'une apostasie voulue, aucune compromission n'est plus possible entre El (le baal) possesseur de la terre de Canaan, le père aux fils innombrables, le dieu de l'épi et des moissons nourricières comme l'appellent les documents de Ras Shamra et Yahweh, le Dieu unique du Sinaï, maître de justice et gardien d'une moralité sévère.

Albert VINCENT.

[2] Nous nous plaçons ici au point de vue historique et purement extérieur. Il est éminemment vraisemblable que Moïse, au moment de la révélation du Buisson Ardent, a dû avoir en même temps de l'objet de la révélation une compréhension infiniment supérieure à ce que nous pouvons imaginer. Cette intelligence de l'unité et de la grandeur de Dieu lui était nécessaire précisément pour pouvoir devenir l'éducateur de son peuple et le marquer d'une empreinte suffisamment forte. Mais de cette illumination intérieure nous n'avons rien qui puisse nous permettre d'en parler et saint Paul soulignera plus tard avec force (I Cor. II, 11 ; II Cor., XII, 4) cette impossibilité où se trouve l'homme d'exprimer en langage humain les mystères de Dieu.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans notre diocèse, les prêtres chargés de paroisse (curés ou vicaires économes) sont tenus à la messe « *pro populo* » le dernier dimanche du mois.

A peu près chaque fois, cette messe est une messe de *binage*, car les curés sont, en majorité, chargés de plusieurs paroisses. Comme c'est la norme pour les binages, l'un des deux honoraires est versé à l'évêché.

Or, en ce qui concerne précisément cette messe « *pro populo* », les manières de faire des confrères de la région ne sont pas uniformes. D'aucun prétendent que la « messe pro populo » *ne comporte pas d'honoraires* :

donc, rien à verser à l'évêché. D'autres, au contraire, affirment que cette messe constitue une charge du ministère curial, et que cette charge est déjà rétribuée par le denier du culte ; en conséquence l'honoraire de cette messe, même s'il n'est pas perçu, doit être versé à l'évêché.

Qui a raison ?

R. — Un bref rappel du droit et de l'histoire clarifiera les idées et permettra de trancher facilement la controverse.

1° D'abord un rappel du droit :

— *a*) Tout curé (comme tout évêque, can. 339) doit appliquer la messe *pro populo sibi commisso* (selon la formule usitée au canon 339) à partir de la prise de possession de sa charge, et cela aux jours indiqués par le droit (can. 466). Le vicaire économe (qui n'est pas par ailleurs déjà curé d'une autre paroisse) a la même obligation (can. 473), ainsi que le vicaire-curé (can. 471).

— *b*) Cette obligation consiste non seulement à célébrer, mais aussi à « appliquer » la messe (en intention *primaire*) pour le peuple chrétien dont il a la charge ; il ne peut percevoir pour cette célébration *aucun honoraire*. L'Eglise a voulu par là souligner et déterminer le devoir qui incombe au curé de prier pour ses ouailles. Le concile de Trente qui a rappelé cette obligation (Sess. XXIII, *de ref.*, ch. I), a précisé qu'elle est fondée sur le droit divin positif.

— *c*) Aux termes des canons 339 et 446, la messe doit être appliquée « *pro populo* » tous les dimanches de l'année, aux dix fêtes qui sont de précepte dans l'Eglise universelle, aux 24 fêtes qui furent « supprimées » (déclarées non chômées) par Urbain VIII, le 13 septembre 1642, plus aux deux fêtes du patron principal de la nation et du patron du lieu (soit en tout 26 fêtes aujourd'hui *supprimées*). Au total cela fait, bon an mal an (car l'application d'une seule messe suffit lorsque coïncident le même jour deux fêtes obligatoires ou une fête et un dimanche) un peu plus de *80 jours* où la messe doit être célébrée « pour le peuple » par le curé ou par l'évêque, à partir de la prise de possession de leur charge. Le canon 339 (qui s'applique aux curés comme aux évêques, can. 466) spécifie qu'ils ont les uns et les autres à s'acquitter de ce devoir « *sans pouvoir invoquer aucun motif d'excuse*, ni du chef de l'exiguïté de leurs revenus, ni pour une autre raison quelconque... ». C'est une obligation *de justice*.

Les vicaires et préfets apostoliques (can. 306) et les quasi-curés des pays de mission (can. 216 et 466) ne sont tenus à cette application que *onze jours* (de fête) par an.

— *d*) Si le curé *bine* un des jours où il dit la « messe *pro populo* », il ne peut recevoir *aucun honoraire*, ni pour la messe célébrée pour le peuple (intention *primaire*) ni pour la seconde messe (de binage), attendu que la première est due *ex titulo justitiæ* (can. 824, § 2).

Tel est le *droit*, tel qu'il résulte de la discipline contenue dans le Code. Mais à côté du droit, il y a les *faits*.

2° Ces faits sont déjà passés dans l'*histoire*, car les dérogations au droit du Code tout récemment promulgué, remontent aux années qui suivirent la guerre 1914 - 1918. Plusieurs diocèses dévastés, et ayant un besoin urgent de ressources, obtinrent du St-Siège des indults autorisant la célébration de messes à intentions rétribuées, les jours où le droit général imposait la messe « *pro populo* ». Cette messe fut maintenue seulement soit aux plus grandes fêtes, soit à certains dimanches dans l'année (environ un par mois). Quand les messes étaient dites à des intentions rétribuées, les honoraires devaient être versés à l'évêché pour alimenter la caisse ou l'œuvre indiquée dans l'indult.

D'autres diocèses, non sinistrés, mais aussi besogneux, obtinrent progressivement des indults analogues. Bien plus, toujours dans le but de trouver des ressources pour des œuvres vitales, on en vint à solliciter du Saint-Siège d'autres indults autorisant (par dérogation au canon 824) la perception d'un honoraire pour les messes de *binage*, à condition d'en verser le montant à l'une des œuvres indiquées par le Saint-Siège, sur la proposition de l'évêque [1].

Telle est la situation de la plupart des diocèses de France en ce qui concerne les messes de binage et les messes *pro populo*.

3° A la lumière de ces principes et de ces faits, il ne sera pas difficile de trouver la solution du cas proposé :

— *a*) Le curé qui célèbre une messe de binage les trois premiers dimanches du mois (où il n'a plus, en vertu de l'indult diocésain l'obligation de célébrer *pro populo*), dira la messe de paroisse à intention rétribuée, puisque telle est la volonté de l'évêque, approuvée par le Saint-Siège ; mais il versera l'honoraire à l'évêché et ne le fera pas sien. On notera qu'il ne sera pas plus frustré que s'il avait célébré « pour son peuple », conformément au droit général. — Il célébrera également la messe de binage à intention rétribuée (en vertu d'un *autre* indult) et versera également le montant de l'honoraire à l'évêché. Il ne pourrait le garder *pour lui*, attendu que la première messe a déjà été appliquée *ex titulo justitiæ* (c'est-à-dire avec honoraire), et que c'est par dérogation au canon 824 qu'un second honoraire a été perçu.

— *b*) Quand le curé *bine* le dernier dimanche du mois, jour désigné pour l'application mensuelle de la messe *pro populo*, il est évident qu'il ne pourra percevoir *aucun honoraire* pour la messe paroissiale célébrée « pour son peuple » : c'est la notion même de la messe *pro populo*. Il n'aura donc rien à verser à l'évêché.

Quant à la messe de *binage*, il devra (aux termes de l'indult diocésain) la dire « à intention rétribuée ». Mais il ne pourra garder pour lui le montant de l'honoraire, attendu que la première messe (pour le peuple) a déjà été appliquée *ex titulo justitiæ* (elle est *due* en vertu de la *charge* curiale, et non pas seulement à cause du denier

[1] L'*Ami* a déjà attiré l'attention de ses lecteurs sur le fait que ces indults ne constituent pas pour les usagers de pures facultés ou privilèges auxquels ils sont libres de renoncer (par ex. en continuant à célébrer *pro populo* selon le droit du Code, ou en s'abstenant de percevoir un honoraire pour les messes de binage, conformément au can. 824).

Le Saint-Siège donne aux évêques le pouvoir d'*obliger* leurs prêtres à célébrer à des intentions rétribuées, selon les termes de l'indult, afin que le but de celui-ci ne soit pas frustré.

culte perçu). Il versera donc dans une des caisses l'évêché l'honoraire perçu pour cette messe : t, en effet, *à cette condition* que l'indult a ausé la perception d'un émolument « intrinsèque » r la célébration et application d'une seconde sse. On sait qu'une rétribution à un titre « exnsèque » déplacement, fatigue, jeûne prolongé, nt, etc.) n'est pas interdite même pour une sse de binage, can. 824, § 2.

A. Bride.

Q. — Dans le *Dictionnaire pratique des Connaisces religieuses* (Bricout), on lit (article : « *Mage* »), sous la signature de Cimetier : « Dans tous cas, c'est devant le curé de la future que régurement, à moins de raison excusante, le mariage t être célébré. » Même affirmation en des termes alogues dans Bargilliat, *Droits et devoirs des curés*. Mais j'ai lu ailleurs cette pensée que « le droit farise incontestablement le libre choix des fiancés... » , tout récemment une de mes paroissiennes, venue entretenir du futur mariage de sa fille, m'a déclaré ec une assurance qui m'a quelque peu déconcerté : Maintenant, on est libre de se marier où l'on veut... » Que pense l'*Ami* de ces quatre affirmations qui sont fficilement conciliables ? Si le curé de la jeune fille consent pas à ce que le mariage se fasse devant le ré du futur, que va-t-il se passer? A qui en appeler ur trancher le conflit ? Le droit prévoit-il un reurs à l'autorité suprême pour juger en dernier resrt ? Enfin, quels seraient les motifs graves ou raionnables qui excusent de l'observation de la loi ou de « norme » ?

R. — Ce que nous demande notre consultant, 'est au fond un commentaire du canon 1097, retif aux conditions de célébration *licite* du mariage, nt du côté du curé célébrant ou de l'Ordinaire, ue du côté des contractants eux-mêmes. Nous l'initons donc à relire attentivement le texte de ce anon, que les phrases citées de Cimetier ou de Bargilliat n'ont fait que traduire. Nous l'invitons, ar la même occasion, à relire les canons qui précèdent (1094-1096) et qui concernent les conditions l'assistance *valide* au mariage. Il sera alors moins étonné de l'affirmation de sa paroissienne : « Maintenant on est libre de se marier où l'on veut »... Il y a beaucoup de vrai dans cette assertion : alors que le droit du concile de Trente exigeait, *ad validitatem*, que le mariage fût contracté devant le « propre curé » de l'un ou l'autre des futurs, le Code statue (et déjà, avant lui, le fameux décret *Ne temere* du 2 août 1907, art. III et IV) que *tout curé* (et de même l'Ordinaire du lieu) reçoit *validement* le consentement *de n'importe quel couple*, pourvu que ce soit dans les limites de son territoire, can. 1095, § 1, 2°. Ne pense-t-on pas que cette disposition suffise à justifier l'affirmation que vous avez lue quelque part concernant la « faveur » accordée par le droit au libre choix des fiancés ?... Mais, pour être complète et exacte, il eût fallu dire : « On peut se marier partout, où l'on veut, *validement*, oui, mais non point toujours *licitement !...* »

Ce sont précisément les conditions de *licéité* (que nous allons examiner) qui limitent la liberté de choix des contractants. Le Code les a « dosées », si l'on peut dire, aussi savamment que raisonnablement, pour sauvegarder à la fois les droits du curé, et aussi ceux des fidèles qui se disposent à contracter mariage. Pour nous tenir dans les limites de la consultation, nous ne ferons état, dans notre réponse, que des passages du canon 1097, qui déterminent réciproquement les droits et devoirs du curé et les droits et devoirs des futurs sur ce point.

Les prescriptions du Code sur ce point sont de deux catégories : les unes présentent un caractère plus impératif (avec des cas d'excuse prévus), attendu qu'elles sont sanctionnées par une obligation *ex justitia* de restitution pécuniaire ; les autres ne formulent que des normes de convenance et de bon ordre dont la gravité d'obligation en conscience n'apparaît pas avec certitude.

1° La première condition imposée au curé ou à l'Ordinaire pour une assistance *licite* à un mariage, c'est que l'un *ou* l'autre des contractants ait, dans le territoire (paroisse ou diocèse) où doit se célébrer le mariage, soit un domicile, soit un quasi-domicile, soit au moins une résidence d'un mois (can. 1097, § 1, 2°). Les futurs (et *chacun* d'eux) ont donc théoriquement la liberté d'option, pour la célébration de leur mariage, entre l'une ou l'autre de ces trois paroisses, sans que le Code établisse de préférence pour celle du domicile plutôt que pour celle de la résidence d'un mois. Et l'on n'oubliera pas que la *pluralité* de domiciles ou de quasi-domiciles n'est pas chose impossible ni irréalisable.

Mais il peut arriver que les futurs veuillent célébrer leur mariage dans une paroisse qui n'est ni celle de la fiancée ni celle du fiancé. Le Code ne s'y oppose pas absolument ; mais il exige alors qu'une « permission » (*licentia* [1]) soit demandée et obtenue de l'*un* des curés (ou de l'Ordinaire), qui normalement était habilité par le droit à assister licitement au mariage.

Qui doit demander cette permission ? A s'en tenir au texte du canon 1097, il semble que ce soit le curé de la paroisse « étrangère », qui a été choisie pour lieu de la célébration. Pratiquement il arrivera souvent que cette demande sera transmise par l'intermédiaire des futurs eux-mêmes, qui sont sur place et mieux à même d'exposer les motifs de leur choix. S'il s'agit de *vagi*, aucune démarche de ce genre n'est à envisager ; ils peuvent se marier là où ils sont et partout où ils veulent.

Faut-il que la demande de « permission » soit fondée sur des raisons *graves?* Non ; une cause *juste* suffit, par ex. un motif d'économies pour le futur ménage, qui veut éviter de trop nombreuses invitations ou un déploiement de cérémonies coûteuses là où ils sont connus ; — ou bien si les contractants ont déjà transporté tout leur mobilier dans le lieu où ils ont l'intention de s'installer, sans pourtant y avoir domicile ou résidence d'un mois ; des raisons de commodité ou de convenance : une salle leur est gratuitement offerte pour le banquet, alors que l'exiguïté des maisons familiales les obligerait à faire le repas de noces à l'hôtel ; un

[1] On ne confondra pas cette *licentia* (du canon 1097), qui n'intéresse que la licéité, avec la *licentia* dont il est question au canon 1096, § 1, et qui est une véritable *délégation de pouvoirs* intéressant la *validité* de l'assistance au mariage. On peut regretter que le Code ait employé le mêm mot, à si peu d'intervalle, pour désigner des réalités bien différentes.

trop grand éloignement de l'église, son exiguïté vu le grand nombre d'invités, etc...

Le curé (ou l'Ordinaire) est-il *toujours obligé* de donner la permission sollicitée ? Non ; il reste juge de son opportunité ou de son utilité. Il la refusera justement, si la demande n'est fondée que sur des raisons futiles, par exemple : le seul désir des futurs de se marier dans une église plus belle. En général, il y aura intérêt à se montrer condescendant. Cependant, le droit ne prévoyant pas de recours à l'encontre d'un refus obstiné, les fiancés n'auront parfois d'autre ressource que celle de renoncer à leur projet, à moins que l'un ou l'autre ne se décide à acquérir, dans la paroisse envisagée pour la célébration, la *menstrua commoratio*, qui supprimerait l'obligation de demander la permission. Cette obligation cesserait d'ailleurs totalement si une « grave nécessité » empêchait soit le curé de la célébration, soit les contractants de faire cette démarche, par ex. : le danger de mariage purement civil lorsque l'on sait que la permission se fera attendre ou sera refusée ; une longue distance à parcourir ou de lourdes dépenses à engager pour obtenir cette permission ; le manque de temps pour faire la démarche, si, au dernier moment on s'aperçoit qu'un domicile inexact a été indiqué, vg. l'adresse de la maison de commerce au lieu de celle de l'habitation, etc...

Les auteurs font remarquer (Cappello, *De matr.*, n° 687) que cette permission peut être légitimement *présumée*, toutes les fois que l'on ne peut la demander commodément. D'autre part, elle peut être accordée d'une façon générale et une fois pour toutes, par exemple par les curés d'une même ville qui se la donnent mutuellement. Bien que la concession puisse être orale, écrite ou même tacite, aujourd'hui — depuis le décret *Sacrosanctum* (1941) — elle figurera normalement dans le *Status documentorum* et sera signée par le curé de l'épouse à qui il appartient, en bonne règle, de bénir le mariage.

Aux termes du canon 1097, § 3, le curé « étranger » qui a assisté au mariage *sans* la « permission » exigée par le droit, a l'obligation de ne pas s'approprier les *droits d'étole* ou émoluments qui reviennent personnellement au curé célébrant. (Ces droits doivent normalement être déterminés selon le mode prévu au canon 1507 ; ils ne comprennent ni l'honoraire de la messe, ni les offrandes ou gratification faites *intuitu personæ*, ou *titulo amicitiæ*, etc...). Les auteurs (Gasparri, Cappello, M. Conte a Coronata) font remarquer justement que cette disposition du canon 1097 n'est pas, à proprement parler, une sanction pénale, mais bien le rappel positif d'une *obligation de justice* qui urge même avant sentence du juge (comme réparation de l'usurpation d'une fonction réservée, cfr. can. 462, 4°). Ces émoluments devront être restitués au « propre curé », c'est-à-dire à celui qui aurait dû faire le mariage, normalement donc au curé de l'épouse. Si l'épouse avait plusieurs « propres curés » (en raison de la pluralité de domiciles ou de quasi-domiciles), les droits d'étole devraient être partagés entre eux (par analogie avec les dispositions du canon 1236, § 2, concernant la quarte funéraire)[2].

En cas de contestation, l'affaire sera portée à dinaire pour décision. C'est aussi l'Ordinaire que le Code ne le dise pas expressément) qui chera les cas litigieux concernant l'omission demande de permission et le refus déraisonn de celle-ci.

La peine de suspense établie par le concile Trente (Sess. xxiv, *de ref. matr.*, ch. i) contre prêtres assistant indûment aux mariages, a abrogée par le décret *Ne temere* et ne figure dans le Code. Mais les Ordinaires gardent la po bilité de réprimer par des pénalités diocésaines *latæ* soit *ferendæ sententiæ*) les abus qui se duiraient, au mépris des droits du propre curé.

2° C'est une prescription d'un ordre diffé qui est formulée au § 2 du même canon 109 « En toute hypothèse, on tiendra pour règle *regula habeatur*) de célébrer le mariage devant curé de l'épouse, à moins qu'une cause juste n excuse ». De l'avis des commentateurs les p nombreux[3], cette « préférence » accordée au c de l'épouse (alors qu'aux termes du canon 10 § 1, 2°, les droits des curés de l'un et l'autre contractants, — *alterutrius contrahentis*, — so égaux), est moins une loi, un statut juridique aya un caractère strictement obligatoire (et accorda au curé de l'épouse un droit véritable), qu'u *norme d'ordre pratique*, — préceptive il est vr et non purement exhortative, — mais n'ayant p elle-même *aucun caractère de gravité*, sauf circon tances exceptionnelles. Cance (t. ii, n° 394) se d mande même si cette norme oblige en conscienc Cappello (n° 688) fait remarquer justement qu'el doit comporter une « certaine » obligation, a moins légère, sinon le Code n'exigerait pas u « cause juste » (*justa causa*) pour se soustraire cette norme. Mais on ne saurait, à coup sûr, parle d'obligation grave.

Aussi tout motif raisonnable (par ex. un avantag matériel réel ou notable, une tradition de famill la facilité de rassembler les invités, etc.) permet célébrer le mariage devant le curé de l'époux. Quan ce motif existe certainement, dit Gasparri (n. 994) **il n'y a, de droit général aucune obligation de de mander la permission au curé de l'épouse ; il con vient cependant de l'avertir[4]. Cependant, comm théoriquement et « en droit » le jugement à porte sur la suffisance et la légitimité du motif allégu appartient aussi bien au curé du futur qu'à** celui **de la future, il sera souvent sage et prudent** (dans le but de sauvegarder la politesse et de maintenir la bonne harmonie) que le curé du futur, sollicité de célébrer un mariage, renvoie *d'abord* les fiancés au curé de la future pour obtenir son assentiment. Celui-ci ne le refusera pas sans raisons sérieuses Ce n'est qu'en cas de refus obstiné et déraisonnable

[2] Si le curé, ayant fait remise de ses honoraires aux contractants, n'avait rien perçu, il ne serait évidemment tenu à faire aucun versement. Mais il devrait avertir les conjoints d'avoir à verser au « propre curé » des honoraires auxquels il a droit, à moins qu'il ne s'agisse de conjoints vraiment pauvres.

[3] Citons Gasparri, Cappello, Claeys-Bouuaert, Martin, Cance, M. Conte a Coronata, Chelodi, De Smet. A l'encontre : Wernz-Vidal, *De matr.*, n. 542, note 57.

[4] Le droit particulier pourrait exiger que soit demandé préalablement le consentement du curé de la future. C'était la norme établie par les *anciens* statuts du diocèse de Paris (art. 446). Depuis le Code, le concile provisoire d'Utrecht (1924) avait statué dans le même sens (p. 129).

sa part, que le curé de l'époux acceptera de pro-
er au mariage.

lais il reste entendu que même dans le cas où normes de politesse et de sagesse n'auraient pas observées, et même si le motif allégué par les urs n'était ni juste ni raisonnable, le curé du ur qui a célébré le mariage n'a *aucun honoraire* verser ou à partager avec le curé de la future, *moins que* le droit particulier ou une coutume mémoriale n'ait établi une norme contraire [5].

Parmi les *justes causes* qui autorisent la célébra- n du mariage devant le curé du futur, Bou- hon (*Le mariage et les fiançailles*, n. 86) cite, juste titre, les « usages locaux » de certaines gions, dans lesquelles les mariages se font régu- rement dans la paroisse du mari : on va dès le tin chercher en cortège la future pour la con- ire à l'église du lieu qu'elle habitera et à la ison qui sera désormais la sienne. De tels usages nt raisonnables et n'ont pas à être modifiés au m des prescriptions du Code.

Celui-ci, d'ailleurs, souligne que s'il s'agit du riage de *catholiques de rite mixte* (c'est-à-dire nt un des contractants est de rite latin, l'autre rite grec ou ruthène, arménien, etc.) [6], « le ma- ge devra être célébré dans le rite du mari et vant le curé de ce dernier, sauf disposition con- ire du droit particulier » (can. 1097, § 2). Le uveau Code de l'Eglise orientale (entré en vi- eur pour la partie *matrimoniale* le 2 mai 1949), rmule l'exception suivante : « à moins que l'hom- e, qui aurait domicile en Orient, consente à ce le mariage soit célébré dans le rite de l'épouse devant le curé de celle-ci » (can. 88, § 3). C'est ailleurs une norme établie dans l'Eglise orientale, e *tous les mariages* (à la différence du droit de Eglise latine), soient célébrés *devant le curé de épouse*, sauf coutume contraire ou juste cause cusante (can. 88) ; et la règle est la même, soit e les deux futurs appartiennent au même rite u soient de rite différent (pourvu évidemment que mari soit *catholique*).

Nous arrêterons là cet exposé déjà passablement ng, et qui n'épuise cependant pas le sujet. Ce e nous en avons dit suffira, croyons-nous, à con- aincre notre correspondant que *très rarement* fera éfaut la « cause juste » qui permettra aux fiancés e choisir la célébration du mariage devant le curé u futur. Le curé de la future (*parochus sponsæ*) 'aura donc pas à se considérer, lorsque la chose e produira, comme frustré d'un « droit » strict, ont il pourrait poursuivre la revendication par un ppel à l'autorité. C'est le Code lui-même qui ccorde aux fiancés la liberté de ce choix pour un « motif raisonnable ». Cette faculté ne dispensera as pour autant ni le curé de l'époux, ni les futurs ux-mêmes, des devoirs de politesse et même de délicatesse à l'égard du curé qui « normalement » aurait dû célébrer le mariage, et dont on n'a pas cru devoir utiliser les services.

A. B.

[5] Cappello, Vermeersch et Coronata contestent même à l'Ordinaire le droit de statuer un tel partage. Wernz-Vidal et Claeys-Bouuaert en admettent la légitimité. Pra- tiquement on se conformera, jusqu'à nouvel avis aux dis- positions du droit diocésain.

[6] Il ne s'agit donc nullement d'un cas de mariage « de religion mixte ou de disparité de culte », ainsi que le note Martin, *Le mariage* (éd. 1949), n. 253, p. 261. C'est un *lapsus* qui s'est glissé dans ce manuel par ail- leurs si recommandable. Il *va de soi* qu'en cas de ma- riage avec un hétérodoxe (baptisé ou non), la compétence ne peut appartenir qu'au curé de la partie catholique...

Q. — Jean et Simone ayant l'intention de contracter un mariage purement civil, se présentent devant l'offi- cier d'état-civil pour échanger leurs consentements. Or l'officier en question n'est autre que leur propre curé qui est adjoint de la commune. Ils se sont donc ma- riés *en fait* devant leur propre curé et en présence de deux témoins requis ; c'est tout ce qu'il faut pour un mariage canonique.

Peut-on dire qu'ils sont mariés religieusement ? Pour mon compte je ne le pense pas. Mais la question ayant été discutée en réunion de doyenné, tous les confrères ne furent pas d'accord.

L'*Ami* se chargera-t-il de nous accorder ?

R. — Dans la controverse (si vraiment contro- verse il y a...), l'*Ami* ne peut que se ranger aux côtés de son consultant, pour le confirmer dans son sentiment : *in casu*, il n'y a pas eu mariage « reli- gieux », c'est-à-dire mariage contracté « *coram Ecclesia* », ni « sacrement » reçu par les contrac- tants, que nous supposons baptisés. Pour s'en con- vaincre, il suffit de se rappeler quelques principes contenus dans le traité *De sacramentis in genere*. Ce qui a nui le plus à la validité de ce mariage au point de vue canonique, c'est d'abord (en dépit des rites extérieurs) le *défaut d'intention*, chez les contractants, *de recevoir un sacrement* ; ensuite, chez le prêtre assistant, *l'absence d'intention* (du moins nous l'espérons...) de « faire ce que fait l'Eglise ».

1° Chez les adultes qui jouissent de l'usage de la raison, une certaine « intention » est toujours requise pour la réception valide des sacrements.

Pour l'ensemble de ces derniers, cette intention doit être *au moins* « habituelle ». C'est le mininum que l'on puisse requérir chez un sujet conscient, si l'on veut trouver chez lui le « consentement posi- tif » exigé par l'ensemble des théologiens [1]. Dieu en effet ne veut pas accorder sa grâce (sacramen- telle) à ceux qui refusent de la recevoir. (Nous parlons toujours de sujets conscients et en posses- sion de toute leur lucidité ; le cas des moribonds qui ne peuvent exprimer d'aucune manière leur volonté ou consentement est beaucoup plus délicat [2]).

Cependant, pour le *mariage* (et dans une certaine mesure pour la pénitence, au moins si l'on consi- dère les actes à fournir par le pénitent), les au- teurs s'accordent à exiger chez les récipiendaires une intention au moins « virtuelle » (*saltem vir- tualis*) ; cela, non seulement en raison de l'enga- gement grave et irrévocable assumé par les contrac- tants, mais aussi et surtout parce que ces derniers sont en quelque sorte les *ministres* du sacrement de mariage.

Dans le cas proposé, il appert que ni l'un ni l'autre des contractants n'avait l'intention positive (ni habituelle, ni virtuelle) de recevoir un sacre- ment, puisqu'ils étaient tous deux résolus à se

[1] Cfr. S. Thomas, IIIa q. 68, art. 7 ; *in IV Sent.*, dist. 6, q. 3. Sur ce point, nous ne pouvons que ren- voyer le lecteur *ad probatos auctores* : Tanquerey, Noldin, M. Conte a Coronata, Cappello, etc.

[2] Cfr. *Periodica*, t. XVIII (1929), p. 127 sq.

contenter d'une union « civile ». Or, pour les baptisés, là où il n'y a pas de sacrement, il n'y a pas non plus de contrat valide, et inversement ; les deux éléments sont indissolublement liés. *Ergo...*

2° Chez le *ministre* des sacrements une « intention » est aussi requise. Le concile de Trente (Session VII, *De sacram. in genere*, can. 11) a même défini que cette intention doit être celle « de faire ce que fait l'Eglise » : *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.*

Sans doute, nous venons de le dire, dans le mariage le prêtre assistant n'est pas véritablement « ministre », puisque ce sont les contractants qui s'administrent (*conficiunt*) à eux-mêmes le sacrement. Mais il est le « témoin autorisé », *nécessaire* normalement (car il y a des exceptions) pour que le mariage soit « contracté *coram Ecclesia* », c'est-à-dire réalise à la fois, pour les baptisés catholiques, un véritable contrat et un véritable sacrement.

Il est vrai que selon le droit tridentin, qui régla la « forme » du mariage jusqu'au décret *Ne temere* (2 août 1907), l'assistance du « propre prêtre » pouvait être purement passive : on considérait comme valides les mariages dits « de surprise », dans lesquels les contractants échangeaient leur consentement devant le curé rencontré à l'improviste, sans qu'il eût à faire un geste ni à prononcer une parole ; il se trouvait avoir été pris à témoin, parfois malgré lui. Le décret *Ne Temere* vint corriger cette anomalie, en exigeant (art. IV, § 3) que le curé (ou l'Ordinaire du lieu) ait été préalablement *invitatus ac rogatus ;* de plus, le prêtre qualifié devait, sans aucune contrainte (soit par violence, soit par crainte grave) « demander et recevoir le consentement des contractants ». Ces deux conditions de *liberté* et d'assistance *active* ont été consacrées par le Code au canon 1095, § 1, 3°.

Sans doute notre « curé-adjoint » a-t-il posé aux futurs les questions rituelles du Code civil, qui ressemblent assez à celles qui sont prévues dans le *Rituale romanum* ou le *Rituel bilingue*. Mais il n'avait certainement pas (et il ne pouvait pas avoir) l'intention de faire, dans la salle de mairie, « ce que fait l'Eglise », — ou du moins, il n'agissait pas là-bas comme « témoin autorisé » de l'Eglise, mais bien comme représentant du for civil.

Cela suffit, dans son intention — et plus encore dans celle des contractants — à ôter à sa présence et à ses paroles toute valeur canonique. (Comparer avec ce qui est dit au canon 1063, au sujet de l'interdiction faite aux futurs, même dispensés de l'empêchement de religion mixte, de se présenter devant le ministre acatholique *uti sacris addictum :* c'est dire que si un pasteur protestant ou un pope remplissait les fonctions d'officier d'état civil, la prohibition n'existerait plus). Dans le cas présent, le « curé-adjoint » n'était certainement pas *uti sacris addictus*.

3° Et cette constatation nous amène à une dernière remarque :

Salva nullitate matrimonii coram Ecclesia in casu, il nous paraît tout à fait indécent qu'un prêtre apporte son concours — même purement *matériel* — à un mariage civil de *baptisés*, lorsqu'il sait pertinemment que cette formalité ne sera su[ivie] d'aucune mariage religieux. La démarche des fi[an]cés est, en effet, le premier acte d'un « con[cu]binage public et notoire » en regard de la [loi] divine et de la loi ecclésiastique. Nous pensons d[onc] que le « curé-adjoint » fera *tout son possible* (n[ous] ne disons pas l'impossible) pour ne pas paraîtr[e à] la mairie ce jour-là, et se faire remplacer en t[ant] qu'officier de l'état civil. C'est seulement dans [le] cas où il ne pourrait pas se dérober à l'exerc[ice] de sa charge « civile » qu'il acceptera — à reg[ret] — d'en remplir les fonctions. Mais alors il n['y] aura plus d'équivoque : chacun saura clairem[ent] qu'il n'est pas là pour remplir un ministère sac[ré] (*uti sacris addictus*) et qu'il prête son conco[urs] matériel, parce qu'il ne peut légalement s'y d[é]rober, donc malgré lui et sans pleine liberté, *quasi vi aut metu gravi constrictus* (can. 1095, 3°).

A. B.

Q. — 1° Le jeûne eucharistique est-il rompu par [le] fait de mâcher du *chewing-gum* avant la communion[?] 2° Cette mastication serait-elle légitime pour ceux q[ui] sont autorisés à prendre du *liquide* avant d'aller co[m]munié ?

R. — I. A la première question, telle qu'el[le] est posée, il ne peut être donné qu'une répon[se] *affirmative*.

En effet :

a) Il apparaît bien que les substances qui en[]trent dans la composition du *chewing-gum* so[nt] « digestibles » de leur nature, même si elles n'o[nt] pas grande valeur nutritive. Ce qui est à cons[i]dérer, en matière de jeûne eucharistique, ce so[nt] moins les qualités nutritives de ce qui est absorb[é] que ses possibilités ou capacités d'*être digéré*, pourvu que le produit parvienne jusqu'à l'estomac. La gomme (*gumma*), quelle qu'elle soit (*quæcumque ea sit*) est « digestible » (dit Cappello, *De Euch.*, n° 465), et donc rompt le jeûne eucharistique. [Il] n'y a pas à se préoccuper si, *de fait*, le produi[t] est digéré ; nombre de substances digestibles n[e] sont pas effectivement digérées par des estomac[s] débiles ou malades, et pourtant le jeûne est rompu. Même le fait que ces substances sont vomies pe[u] après leur absorption, ne change rien à la chose, car on présume qu'une petite quantité a été rete[]nue par l'estomac [2].

b) Notre réponse *suppose*, — bien que notre con[]sultant ne le dise pas explicitement, mais nous jugeons *ex communiter contingentibus*, — que la partie soluble de la « gomme » est *avalée* avec la salive ; car si elle était « crachée », il faudrait appliquer au chewing-gum ce que les moralistes disent du tabac « à mâcher » (chiquer) : *Qui folia tabaci vel aromata dentibus conterit et phlegmata expuit, quamvis modica pars succi, salivæ permixta, casu in stomachum demittatur... manet jejunus*, dit Cappello, *De Euch.*, n° 462, 4e éd., S. Alphonse ajoute même (l. VI, n° 279) que le jeûne ne serait

[1] Sur ce point on peut dire que les auteurs sont unanimes : S. Thomas, S. Alphonse, Suarez, Ballerini-Palmieri, Gasparri, Génicot, Noldin, Marc, Cappello, Conte a Coronata, etc.

[2] Cfr. M. Conte a Coronata, *De sacramentis*, t. I, n. 318 ; Cappello, *De Euch.*, n. 464.

rompu si quelques parcelles de tabac étaient ées avec la salive par inadvertance [3].

ependant, même si le jeûne eucharistique est egardé (dans l'hypothèse où le suc n'est pas é), les auteurs soulignent l'*indécence* qu'il y a cette « mastication » pratiquée avant la comion, lorsqu'elle n'est justifié par aucun motif onnable. Celui qui s'y livre *uniquement* par sir (*voluptatis causa*) n'évitera pas le péché iel ; il en sera autrement s'il y a un juste if de santé ou d'hygiène (vg. pour purifier leine).

I. — La réponse à la deuxième question est plus icate : elle revient à déterminer de façon plus cise ce qu'il faut entendre par nourriture prise *modum potus*.

° Avec l'ensemble des auteurs, nous pensons le critère de la distinction entre aliment solide aliment liquide est non pas l'analyse chimique l'aliment au moment où il passe de la bouche s l'estomac par la déglutition mais bien *la me sous laquelle l'aliment est introduit dans la che*. L'appréciation vulgaire et la manière comne de parler nous semblent ici préférables à des sidérations plus scientifiques ; aucun aliment, effet, ne conserve entièrement sa dureté ou olidité » naturelle lorsqu'il a séjourné quelque ps dans la bouche et a subi l'effet émollient de salive [4]. Voilà pourquoi on dit couramment que n « gobe » (boit) un œuf frais, on mange un f cuit dur, on mange un bonbon, une pastille, sucre, etc..., même si sucre et pastilles se disvent dans la bouche [5].

2° En admettant ce point de vue adopté par les illeurs auteurs [6], on ne pourra que ranger le ewing-gum au nombre des « solides » et l'exre du nombre des substances qu'il est permis bsorber *per modum potus* avant la communion. n en dira autant des bonbons, caramels, pases, etc.).

3° Cependant, nous devons signaler l'opinion pernnelle (il est à peu près le seul à la soutenir) P. Cappello (*De Eucharistia*, n° 474), faisant loir que ces substances peuvent être dites « prises *r modum potus* », si *en réalité elles sont totalent dissoutes* par la salive et la chaleur buccale. telle sorte qu'elles ne passent dans l'estomac e sous la forme de suc.

4° Que conclure pratiquement ? Jusqu'à décision sitive du Saint-Siège et *salvo meliori judicio*, us proposerions la solution suivante :

a) Théoriquement nous nous rangeons plus vontiers à la manière de voir de la majorité des auteurs (Vermeersch, card. Jorio, Conte a Coronata...) ; nous tiendrions donc sucre, pastilles, chewing-gum pour des substances « solides », qui ne sauraient être considérées comme des aliments liquides, même si l'on prend la précaution de les laisser fondre entièrement dans la bouche. Tel serait notre position « en doctrine », *ante factum*, et notre enseignement.

b) *Post factum*, c'est-à-dire en présence d'un fidèle qui par ignorance ou inadvertance aurait mâché du chewing-gum ou « sucé » une pastille et consulterait avant de communier, — nous ne refuserions pas de prendre en considération l'opinion du P. Cappello. Celle-ci, en effet, n'est pas dépourvue de probabilité *intrinsèque :* dans le langage vulgaire on dit « sucer » (plutôt que manger) un morceau de sucre, une pastille, « mâcher » du chewing-gum (comme le mot l'indique)... D'autre part, cette opinion est professée ouvertement à Rome (Université Grégorienne), par un religieux qui est consulteur de plusieurs Congrégations romaines ; elle est imprimée dans un ouvrage universellement répandu et qui a connu plusieurs éditions ; on ne saurait donc lui refuser toute probabilité *extrinsèque*.

C'est pourquoi, *même en dehors des cas* où, de l'avis des auteurs, se vérifie l'*excuse* de la loi du jeûne eucharistique [7], nous n'interdirions pas l'accès de la Sainte Table à une personne qui a des raisons *graves* ou même *sérieuses* de communier ce jour-là (vg. pour vaincre une tentation, célébrer avec plus de ferveur une fête liturgique, un anniversaire, participer à une communion générale d'un groupement, d'une confrérie, etc.). Mais nous y joindrions l'avertissement sérieux d'avoir à être, *une autre fois* et dans l'avenir, plus attentive à ne pas se remettre en semblable situation, cela, *afin d'éviter tout abus*..

A. BRIDE.

Q. — 1° Que penser du sort éternel de l'âme d'un suicidé conscient de son acte ? Peut-on douter de sa damnation, quand on connaît la miséricorde infinie de Dieu ?...

2° Que penser du sort éternel de l'âme d'un suicidé, dont les parents sont déjà morts de suicide ; lui-même était un malade : angoisses, mélancolie, peur de l'avenir ; il devenait méchant à certains moments ?

3° Que penser du sort éternel de l'âme d'un chrétien qui se donne la mort, dans une crise de désespérance, alors qu'il a toujours eu une vie normale et même très belle, qui se suicide, se croyant abandonné de Dieu, parce qu'il a ou croit avoir commis un péché mortel ?

4° Enfin, *peut-on penser*, que le Bon Dieu, dans son infinie miséricorde et sa Toute Puissance de Père, peut encore avoir pitié de telles âmes, belles toute leur vie, et terminant leur existence par un suicide : conscient ou dans une crise de mélancolie, d'angoisses plus ou moins libres.

R. — Le droit canonique n'est pas la morale. Cependant certaines de ses dispositions peuvent je-

[3] On sait que « fumer », de l'avis de tous les moraltes ne rompt pas le jeûne. De même « priser », même quelques parcelles de tabac (ou autre substance) passnt accidentellement dans l'estomac.

[4] C'est la remarque très juste de Vermeersch-Creusen, *pitome*, t. II, n. 124 : *Vulgaris vocis usus est ut attentur ad modum quo ore excipitur : et momento, non stea, res dicitur sumpta.*

[5] On nous objectera probablement que l'on dit aussi lgairement : « sucer » un morceau de sucre, une pasle, un bonbon, etc. Ce sera là peut-être l'origine de pinion (non dépourvue de fondement) que soutient le Cappello, et dont nous aurons à parler.

[6] Cfr. Card. Jorio, *La communion des malades*, n. 76 ; rmeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 124 ; M. Conte Coronata, *De Sacramentis*, t. I, n. 320, p. 306.

[7] Ces cas sont « classiques » et énumérés dans tous les bons auteurs. Rappelons-en *quelques-uns :* nécessité d'achever le S. Sacrifice ; grave danger de scandale ou d'infamie (v.g. pour une communion solennelle, une première messe) ; sauver la sainte Réserve d'une profanation ; inconvénient très grave (*gravissimum*), p. ex. étonnement, soupçons si l'on quitte la Sainte Table ; péril de mort ; urgence du précepte pascal, etc...

ter une réelle lumière sur des problèmes de morale. C'est le cas du suicide.

L'Eglise — ce sera là le point de départ de notre réponse — refuse la sépulture ecclésiastique à ses enfants indignes mourant impénitents : Can. 1240, § 1 : « Sont privés de la sépulture ecclésiastique, à moins qu'ils n'aient donné quelques signes de pénitence avant leur mort... Ceux qui se sont donné la mort délibérément (3°). »

Voici comment un de nos meilleurs canonistes contemporains — que les lecteurs de l'*Ami* connaissent bien — commente le texte qu'on vient de citer :

« Il s'agit du suicide proprement dit, c'est-à-dire : *a*) *complet*, la mort ayant résulté de l'acte criminel ; si, au contraire, quelqu'un s'était seulement blessé et mourait peu après d'une autre maladie, il n'y aurait pas suicide proprement dit, mais seulement tentative de suicide ou suicide avorté (cf. can. 2212), délit que le Code frappe d'autres peines, can. 2350, § 2, mais non de la privation de sépulture. — *b*) *Certain*, de sorte que si l'on doute que la mort soit volontaire ou bien le résultat d'un accident, d'une imprudence, d'une maladresse, on accordera la sépulture religieuse. — *c*) *Mortellement coupable*, car si quelqu'un, par suite d'une conscience erronée, se donnait la mort pour éviter un nouveau péché, il n'y aurait pas faute grave formelle. Normalement la passion, la colère ou le désespoir, qui sont les causes ordinaires du suicide, n'empêchent pas celui-ci d'être pleinement volontaire et de constituer un péché mortel ; dans les cas pourtant où il serait à présumer que le suicide n'est plus un acte humain, il ne ferait pas encourir la sanction pénale. Le cas de folie est beaucoup plus admissible, encore qu'il ne soit pas toujours aisé à discerner. En général, on pourra présumer la folie si auparavant le suicidé, tout en étant un homme honnête et pieux, était atteint de mélancolie ou de neurasthénie, s'il parlait fréquemment ou avait déjà tenté de se suicider. Ordinairement il est permis de s'en tenir au certificat du médecin, qui suffit dans la plupart des cas à écarter le scandale ; dans certaines régions, on n'aura pas de peine à se montrer indulgent et bienveillant, car l'opinion régnante est que nul ne saurait se tuer de sang-froid. Une crainte grave ou une très grande douleur pourrait parfois expliquer le suicide d'enfants ou de jeunes filles ; pour en juger sainement, on se reportera à la vie antérieure et aux antécédents du défunt. — *d*) *Directement voulu*, car si quelqu'un ne cherche pas à s'ôter la vie, encore qu'il soit imprudent et téméraire, il n'y a pas de suicide proprement dit. — *e*) Enfin *public*, car si le suicide, quoiqu'imputable, n'est connu que de la famille et de peu de personnes (médecin, infirmière), on ne saurait le faire connaître sans infamie ; aussi peut-on accorder la sépulture ecclésiastique. (A. Bride, *D.T.C.*, *Sépulture*, t. xiv, col. 1899).

Notre canoniste a bien marqué, surtout dans le § *c*, les cas où l'on peut raisonnablement présumer qu'un suicide ne constitue pas une faute gravement coupable. C'est à la lumière de ses enseignements que nous nous efforcerons de répondre aux questions posées. Et nous y ajouterons les souvenirs de nos expériences personnelles dans un ministère déjà long.

Ad I. — D'un suicidé, conscient de son acte, peut-on espérer qu'il ne sera pas rejeté par la miséricorde divine ? — Il n'est jamais possible d'affirmer avec certitude que Dieu refusera sa miséricorde à personne. Mais il n'est pas possible non plus d'affirmer que ce suicidé obtiendra son pardon de cette miséricorde. D'ailleurs, ne confondez « conscience » de l'acte et « volonté » de le c mettre délibérément. Un exemple vous le mont bientôt. En attendant relisez ce que M. Bride a mait du suicide d'enfants ou de jeunes filles... rencontré, entr'autres, deux cas de suicide de nes filles. Flirt, imprudences, relations coupab finalement, alors que les parents ne pouvaient douter de rien, vraisemblablement une mater cachée. On redoute de tout avouer. Crainte... D un cas, ce fut la rivière ; dans l'autre, le g Evidemment ces jeunes filles furent coupables. M elles ont pensé sauver leur honneur et celui leur famille, ou plus exactement, elles ont pe la tête... Ne leur refusons pas une possibilité, certaine probabilité d'indulgence de la part Dieu...

Ad II. — Dans la seconde question, on nous pa d'hérédité, de tendances, de mélancolie, de crai de l'avenir... Savez-vous que par toutes ces fluences, il peut y avoir annihilation de la liber C'est le cas de ce qu'en psychiatrie, Pierre Ja appellait les maladies des *idées fixes*. C'est de véritable folie... J'ai rencontré deux cas de genre. Le premier est celui d'un brave homme q pensionnaire dans un asile d'aliénés, ne donn aucun signe extérieur de dérangement cérébral. pourtant... un jour où il put trouver une soluti de sulfate de cuivre préparée pour le jardinage, en absorba une quantité suffisante pour provoqu l'empoisonnement et la mort. J'ai pu le préparer paraître devant Dieu. Et voici textuellement « conscience » qu'il avait de son acte : « Je s très bien que c'est mal de se donner la mort mais c'est une force supérieure qui m'entraîne impossible de résister... » Idée fixe. — Le seco cas est celui d'une dame de la bonne société, ch laquelle on avait cru remarquer des idées de su cide. Placée sous une surveillance très étroite, pe dant six mois elle ne donna prise à aucune obse vation. Très calme, s'efforçant de rendre servic on n'aurait jamais dit que cette malheureuse po vait penser à mal. Un beau jour, où la surveillan se relâcha *quelques minutes*, on retrouva la pauv femme étendue à terre une paire de cisaux dans gorge. Elle avait simulé six mois un calme absol pour pénétrer à l'ouvroir et préparer son mauva coup... Idée fixe ; folie. Non coupable.

Ad III. — Nous voici en face d'un cas bien con des médecins et des prêtres qui ont quelque pr tique du ministère. C'est le cas du scrupule pous à l'aigu. Le Dr Bon en parle assez longuement da son *Précis de médecine catholique*, voir *Ami* 193 p. 685. — Encore un exemple vécu. Mlle X., sœu d'un prêtre (aussi scrupuleux qu'elles, d'ailleurs se figure être constamment en état de péché mo tel ; jamais elle n'accepte de communier. Pou l'amener à la Sainte Table, son confesseur, tr inexpérimenté sans doute, lui impose comme pén tence sacramentelle de faire une fois la sainte com munion. La pénitence est accomplie, mais la pauvr fille, désespérée, court, après la messe, au jardin d presbytère, se plonge la tête dans le bassin du j d'eau et se maintient ainsi jusqu'à la mort. Quan on s'en aperçut il était trop tard. Il y avait bie 20 centimètres d'eau dans le bassin !... Non cou pable certes.

IV. — Evidemment Dieu aura pitié de telles : elles ne sont pas coupables... Je ne voupas passer sous silence un cas, non abordé otre consultant, et dont j'ai rencontré pluexemples au cours de la dernière guerre : de malheureux militaires, rentrant de peron après avoir constaté l'infidélité ou la dispade leur femme, et, dans un mouvement de nd découragement, se suicidant d'une balle volver ou de fusil. Ils étaient coupables sans comme ces jeunes filles dont nous parlions à l'heure. Mais culpabilité mitigée et Dieu seul juger du degré de leur responsabilité. Il reste spoir de leur salut éternel...

nt au refus de sépulture chrétienne — par ous avons commencé — il convient de se souque c'est là un aspect sensiblement différent aspect moral envisagé dans cette réponse. Les de l'Eglise doivent être appliquées, ne fût-ce dans l'intérêt général. Dans la pratique, toutecomme le suggère M. Bride, il faut, dans un ou dans l'autre, sévérité ou indulgence excesséviter le scandale. Les statuts diocésains trapresque toujours une ligne de conduite à e. Qu'on s'y conforme donc, en se rappelant fois et, au besoin, en rappelant aux familles le refus de la sépulture religieuse n'est pas ssairement le refus du paradis.

— Dans l'*Ami* (9 juillet 1953, p. 440), on lit : est bien évident que si le prêtre ne célèbre pas contente d'assister à la messe, ce fruit (très spéou personnel) n'existe pas *ou n'existe que dans la re où ceux qui participent activement à l'offrande acrifice (honoraire, communion, assistance pieuse) raient y avoir quelque droit.* »

le prêtre ne célèbre pas, le fruit très spécial ou onnel de *sa* messe non célébrée n'existe pas pureet simplement. Pourquoi avez-vous ajouté le bout phrase que j'ai souligné ?

. — Evidemment, notre pensée a été présentée le façon trop concise. Le prêtre qui ne célèbre ne peut retirer aucun fruit personnel de sa se inexistante. Mais il *assiste* à une messe et, titre, peut participer en quelque manière au t très spécial du célébrant. — Notre corresdant avait ajouté à sa remarque une explica, qui, elle-même, aurait besoin d'être précisée : st-ce pour dire que *les assistants* peuvent avoir part du fruit très spécial du célébrant de la sse communautaire ? » C'est bien cela, à condi, qui, elle-même, aurait besoin d'être précisée. brant. Ce serait comme assistant qu'il aurait t au fruit très spécial. Mais nous avions ajouté « beaucoup d'auteurs affirment ce fruit inaliéle ». C'est pourquoi nous avions écrit : « Pournt » y avoir quelque droit, au conditionnel.

outefois, cette opinion d'une participation pose des assistants ou de ceux qui prennent une t plus active dans l'offrande du sacrifice euchaique est admise par certains théologiens, même ceux qui enseignent que le fruit très spécial pre au célébrant est inaliénable :

ructus *specialissimus* aut *personalis* obvenit sacer celebranti et est penitus inalienabilis. Missa enim ertur a Christo per sacerdotem ; ministro Christi tali tribuenda est pars fructuum sacrificii Christi. *Idem proportione servata dicendum de illis qui aliqua ratione cum celebrante conjunguntur, uti sunt assistentes et præsertim ministri ac illi qui stipendium ad celebrationem obtulerunt.* Van Hove, *De sanctissima Eucharistia*, Malines, 1930, p. 281-282.

Fructus specialissimus qui, ex oblatione digne peracta, soli *sacerdoti* celebranti provenit *necnon ceteris* active *ad sacrificium concurrentibus, v. g. diacono et subdiacono, aliisque ministrantibus, assistentibus aut stipendium dantibus.* — J. Hervé, *Manuale*, IV, n. 133, p. 129.

D'autres n'en parlent pas. Aussi avons-nous préféré parler au conditionnel. Encore une fois, le bout de phrase souligné concerne, on l'a compris, le prêtre non célébrant, mais assistant et en tant qu'assistant.

LITURGIE

Q. — Pensez-vous que l'on puisse étendre à tous les cas similaires, comme le fait un Ordo d'ailleurs parfaitement rédigé, la réponse donnée pour Reims en 1874 (n° 3323) concernant la préface de la Dédicace. A cette époque, cette préface n'était pas en usage, comme elle l'est actuellement, dans presque tous les diocèses de France.

La rubrique de cette préface dit : « *in festis* Dedicationis », ce qui semble bien indiquer que là où elle est concédée on doive la dire à toutes les fêtes de la Dédicace, y compris les deux fêtes de l'Eglise universelle.

R. — L'ordo dont vous parlez a certainement tort d'indiquer pour les fêtes du 9 et du 18 novembre la préface de la dédicace propre au diocèse *uniquement* parce qu'il s'agit de préface à dire « in festis dedicationis ». Elle ne saurait figurer à la messe qu'à un autre titre : ou bien parce qu'on se trouve pendant l'octave d'une dédicace particulière au diocèse (vg. celle de la cathédrale ou, le 9 novembre, de l'église propre), ou bien grâce à un indult très spécial. « *Presque tous* les diocèses de France » jouissent de cette préface : c'est beaucoup dire. Mettons qu'elle soit accordée à un grand nombre. Le serait-elle à *tous*, cela ne changerait rien à l'affaire : elle resterait préface particulière, et le décret 3323 garderait toute sa vigueur. Avez-vous remarqué en quels termes l'index officiel de la Collection authentique rapporte ce décret : « Præfatio specialiter concessa pro festo dedicationis ecclesiarum dici nequit in festis dedicationis basilicæ SSmi Salvatoris vel SS. Apostolorum Petri et Pauli » (t. v, p. 391). Le « in festis dedicationis » de la rubrique doit s'entendre des fêtes *locales* de la dédicace. Ceci a certainement échappé au rédacteur de l'ordo que vous citez. C'était la conclusion du rédacteur de l'*Ami* en 1934, p. 78. C'est aussi la nôtre.

Q. — Comment faut-il comprendre le texte de l'*Ordo Sabbati* : « Si ipsi locorum Ordinarii sacram vigiliam pascalem celebrare voluerint, possunt, sed non tenentur, missam pontificalem diei dominicæ Resurrectionis litare » (v, n° 15).

Il me semble que, d'après le contexte et la place où se trouve insérée cette rubrique, cela veut dire que l'évêque (ordinaire) qui a célébré la Vigile n'est pas tenu de célébrer pontificalement la messe du jour. J'ai

été fort surpris de lire dans une revue liturgique cette interprétation : « Notons que l'Ordinaire, et lui seul, peut célébrer, *la nuit, la messe solennelle du jour* au lieu de celle de la nuit. »

Est-ce admissible ? Ai-je raison ?

R. — Avec vous, nous pensons que l'auteur de cette note s'est mépris sur le sens du texte des *Ordinationes*, n° 15. Ce paragraphe n'a pas la portée qu'on veut lui donner ; il délie simplement l'Ordinaire du lieu de l'obligation à lui imposée par le droit (Cérémonial des Evêques, livre II, ch. XXIX, n° 1) de célébrer pontificalement le saint jour de Pâques.

La messe de la vigile pascale est le complément nécessaire et unique de la fonction nocturne : on ne peut lui substituer celle du jour, car ce serait un véritable contre-sens liturgique. Que signifierait, par exemple, un introït, chant d'entrée, après une cérémonie qui dure depuis près de deux heures ?

Concluons : l'évêque ayant pontifié à la messe de la vigile n'est pas tenu de le faire de nouveau à la messe du jour. Les *Ordinationes* ne signifient pas autre chose.

Q. — Est-il indispensable de compléter les cérémonies de baptême d'une fillette de 11 ans déjà confirmée ?

R. — Le complément des cérémonies du baptême est obligatoire, sauf s'il s'agit d'un baptême conféré *sous condition* à un hérétique adulte (cf. can. 759, § 3). L'Eglise veut que le baptême soit conféré solennellement (can. 755). Cette solennité doit être assurée dans la mesure du possible. « Il ne faut pas que le grand rite de l'initiation chrétienne, de l'incorporation au Christ, de l'appartenance à l'Eglise s'accomplisse pour ainsi dire en cachette. Aussi bien, le droit prescrit-il de compléter, *quamprimum*, dans une église ou un oratoire public (toujours, la préoccupation de la solennité) les cérémonies qui, pour un motif quelconque auraient été omises » (*Dict. de droit canonique*, art. Baptême en Occident, col. 253). Il ne faut pas oublier non plus que ces cérémonies sont un *sacramental*, auquel le chrétien a droit.

Quamprimum, dit le code. Bien que l'enfant ait reçu la confirmation (et même très probablement la communion) il reste toujours à parfaire les cérémonies du baptême. Heureux retard, dirions-nous, qui permettra à cette fillette de « suivre » elle-même et de comprendre — vous l'y préparerez sérieusement — les rites de l'initiation chrétienne.

Quoique âgée de 11 ans, donc *adulte* en ce qui concerne la collation du baptême, cf. can. 745. § 2, 2°, la fillette devra néanmoins recevoir le supplément des cérémonies *in forma infantis*, puisque le baptême (privé) avait été conféré quand elle n'avait pas l'âge de raison. La S. C. des Rites en a ainsi décidé (2743, ad 3) : « Quænam servari debent, cæremoniæ et preces quæ supplendæ sunt adulto catholico valide post nativitatem baptizato, sed omissis cæremoniis, quæ juxta Rituale baptismum præcedere vel sequi debent : an illæ quæ in Rituali assignatur pro baptismo adultorum, vel quæ pro baptismo infantium ? — RESP. Cæremoniæ et preces serventur quæ in Rituali assignatur pro baptismo infantium. »

Q. — Enterrement d'adulte : A propos de la du corps on lit dans le Rituel : *Cantores incho* « Miserere mei Deus... » *clero alternatim proseq*

Au sujet du *Subvenite : Deinde, ecclesiam in* CANTANT *Responsorium, Cantore incipiente et Clero natim respondente.* »

A propos de l'absoute : « *Deinde, cantore incip clerus circumstans cantat sequens Responsorium.*

Au sujet de l'*In paradisum* : « *Clerici cantant phonam.* »

Tous ces textes semblent indiquer la présence funérailles d'un clergé nombreux, ou relativement breux. Mais peut-on, en conscience, si l'on est prêtre à l'enterrement, même si l'on chante très LIRE toutes les prières ?

R. — Il n'y a aucune obligation de chanter prières au cours d'un enterrement (exception de la messe) ; les auteurs sont tous d'accord ce point. Mais est-ce une raison pour abandon le chant du jour au lendemain, et se contenter réciter ces prières ?

1° Il ne s'agit pas de faire d'abord de l'es tique, mais avant tout de prier ; or, le chant aussi une prière.

2° Remarquez que le chant d'église est a tout *choral* ; les rubriques du rituel, que vous c sont en harmonie avec celles des autres livres li giques traitant de la question : faites la compa son avec celles du *Graduale* ; ni les unes ni autres n'exigent un clergé « nombreux » ou m « relativement nombreux ». Sauf les parties ré vées au célébrant et aux ministres sacrés, n'est exécuté en solo, mais par le chœur ou par chantres. Faut-il en conclure qu'il vaut mieux primer le chant lorsqu'on ne dispose que d chantre ou deux ? Dans beaucoup de paroisses, offices seraient bien ternes, pour ne pas dire mo

3° Un enterrement sans chant (c'est-à-dire s solennité, le chant constituant un élément de solennité, cf. décret du 13 juin 1930) serait, bien des cas, un sujet de malédification pour fidèles en donnant l'impression que l'officiant v en finir le plus rapidement possible :

> Un curé s'en allait gaîment
> Enterrer ce mort au plus vite (La Fontaine).

4° La coutume de chanter la plus grande pa des prières de l'enterrement étant à peu près verselle, il n'appartient pas à un curé de l'ab dans sa paroisse, d'autant moins qu'il s'agit non pas d'une coutume *contra* ou *præter jus*, m bien *juxta rubricas*.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 13 octobris 1953

G. MICHEL, *vic.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Cl*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)